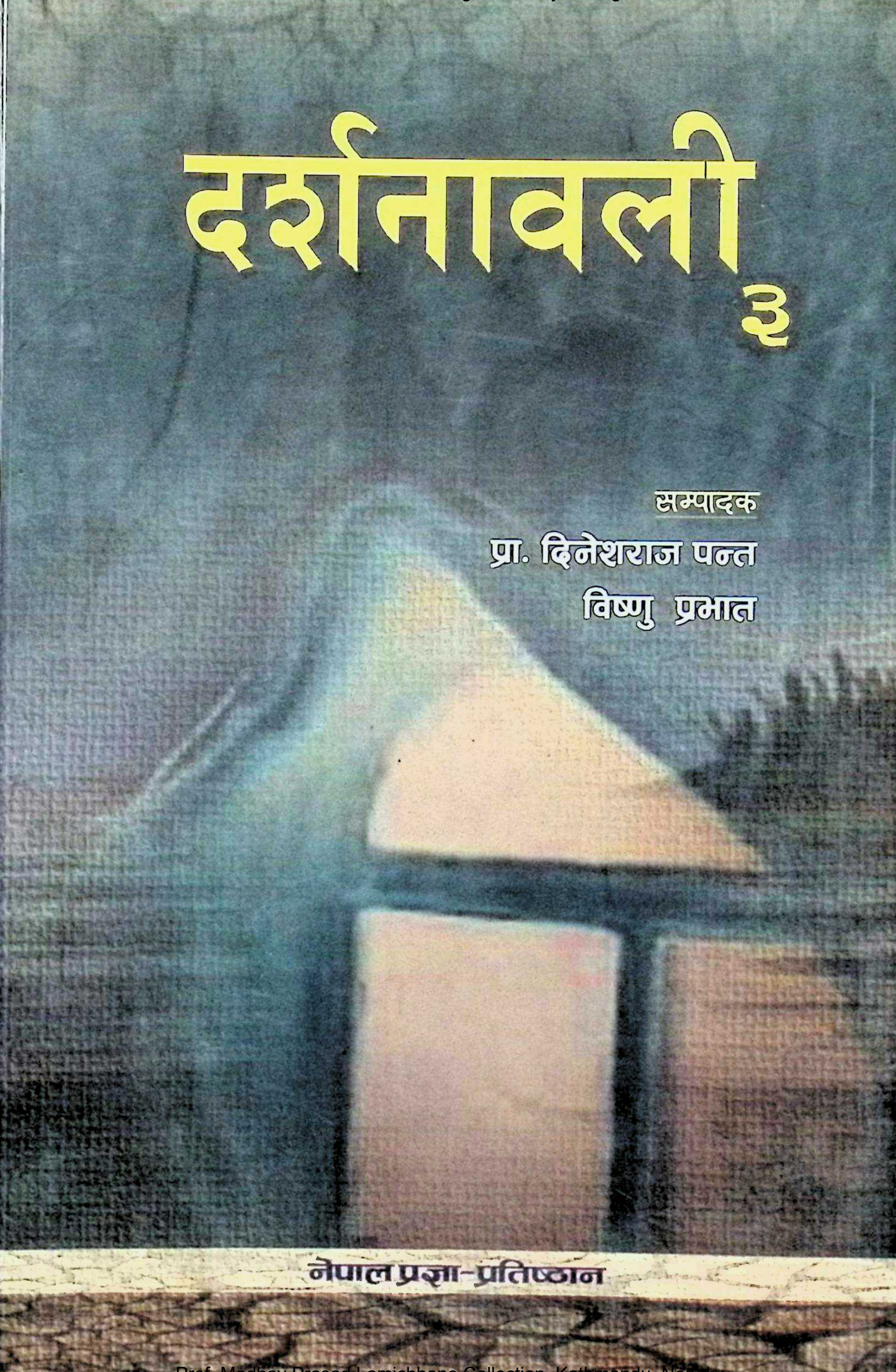
CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri



दर्शनावली ३

सम्पादक

प्रा. दिनेशराज पन्त

विष्णु प्रभात

नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

दर्शनावली

३

सम्पादक
प्रा. दिनेशराज पन्त
विष्णु प्रभात

नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान
कमलादी, काठमाडौँ

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

दर्शनावली

(३)

सम्पादक : प्रा. दिनेशराज पन्त
विष्णु प्रभात
प्रकाशक : नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान
संस्करण : पहिलो, (वि.सं. २०७२), १,२०० प्रति
आवरण/सज्जा : वसन्तराज अज्ञात
मुद्रण : प्रज्ञा छापाखाना, कमलादी, काठमाडौँ
मूल्य : रु.३३०/-
ISBN : 978-9937-589-89-5

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

कुलपतिको मन्तव्य

नेपालका भाषा, साहित्य, कला, संस्कृति तथा ज्ञान-विज्ञानका विविध विधाको अध्ययन, अनुसन्धान एवं प्रवर्धन गर्दै तत् विषयमा उत्कृष्ट ग्रन्थ प्रकाशन गर्ने अभिप्रायका साथ वि.सं. २०१४ मा स्थापित नेपाल एकेडेमीले क्रमशः रोयल नेपाल एकेडेमी र नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठानको नामबाट विकसित हुँदै आफूले राज्यबाट प्राप्त गरेको उत्तरदायित्वलाई गहनतापूर्वक वहन गर्दै आएको कुरा सबैलाई अवगत भएकै छ। २०६२/०६३ को जन आन्दोलनपछि साबिकको नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठानबाट ललित कला एवं नाट्य-सङ्गीत विधालाई छुट्याई छुट्टाछुट्टै प्रज्ञा-प्रतिष्ठान गठन गरिएको र नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ऐन २०६४ ले नेपालका भाषा, साहित्य, संस्कृति, सामाजिक शास्त्र र दर्शनको अध्ययन, अनुसन्धानमार्फत प्रवर्धन गर्ने जिम्मेवारी प्रदान गर्दै वर्तमान नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान गठन गरेको हो। यस अर्थमा प्रज्ञा-प्रतिष्ठानको गठनदेखिकै विरासत ग्रहण गर्दै हाल आफूले पाएका कार्यक्षेत्रमा यो प्रज्ञा-प्रतिष्ठान कार्यरत छ।

भाषा, संस्कृति, धर्म, दर्शन आदि क्षेत्रमा रहेको मुलुकको विविधतालाई सम्बोधन गर्दै यस्तो विविधताभित्र रहेको एकतालाई अझ समृद्ध पार्ने क्रममा नेपालका प्राज्ञिक जगत्‌का समग्र विज्ञहरुलाई समेट्दै अघि बढ्न हामी कटिबद्ध छौँ। देशभित्र र बाहिर रहेका समग्र नेपाली स्रष्टाको छाता भई उनीहरुको ज्ञान र सिपलाई अधिकतम प्रयोग गर्दै उनीहरुलाई प्राज्ञिक स्थान प्रदान गर्न प्रज्ञा-प्रतिष्ठान कटिबद्ध छ। यसरी राष्ट्रिय रूपमा समग्र नेपालीहरुको साझा प्राज्ञिक थलो बनाउने लक्ष्यका साथ नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठानका नीति र कार्यक्रम रहने गरेका छन्। यसका अतिरिक्त अन्तर्राष्ट्रिय जगत्‌मा स्थापित समान प्रकृतिका प्राज्ञिक संस्थाहरुसँग संस्थागत समझदारी बढाउँदै प्राज्ञिक आदान-प्रदान मार्फत नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठानको अन्तर्राष्ट्रिय छवि निर्माण गर्न पनि हामी प्रतिबद्ध छौँ। यसरी स्पष्ट राष्ट्रिय एवं अन्तर्राष्ट्रिय छवि भएको प्रज्ञा-प्रतिष्ठानको

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

रूपमा नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठानलाई विकसित गर्ने हाम्रो प्रयासलाई सार्थक बनाउन सरोकारवाला समग्र प्राज्ञहरुको सहयोगको आवश्यकता हामीले महसुस गरेका छौं । यसरी नेपालभित्र र बाहिर पनि गोष्ठी, सेमिनार, सभा, सम्मेलन, अध्ययन, अनुसन्धान एवं ग्रन्थ प्रकाशन सहित अनुवाद मार्फत ज्ञान र सृजनाको आदान-प्रदानमा नै नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान सक्रिय रहने प्रतिबद्धता सरोकारवाला सबै प्राज्ञहरुसँग जाहेर गर्दछौं ।

दर्शन सम्बन्धी समसामयिक लेख रचनाहरु नियमित रूपमा प्रकाशित गर्ने अभिप्रायले केही वर्षदेखि **दर्शनावली** प्रकाशन भइ रहेको कुरा विज्ञ पाठकलाई थाहा भएकै कुरा हो । पूर्व प्रकाशित दर्शनावली १ र २ कै निरन्तरताको रूपमा **दर्शनावली-३** प्रकाशमा आएको छ । दर्शनका जिज्ञासुलाई पहिला जस्तै यस अङ्कले पनि आकर्षित गर्ला भन्ने प्रज्ञा-प्रतिष्ठानको अपेक्षा छ ।

गंगा प्र. उप्रेती

(गङ्गाप्रसाद उप्रेती)
कुलपति

कमलादी, काठमाडौं

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

प्रकाशकीय

पूर्वीय दर्शनको उद्‌गमस्थल, आर्य-संस्कृति एवं जीवन-पद्धतिको केन्द्रका रूपमा रहेको नेपालमा ऐतिहासिक कालक्रममा विभिन्न दर्शन, सभ्यता र संस्कृतिहरूको उद्‌भव भए पनि तिनीहरूको वैज्ञानिक एवं क्रमबद्ध अध्ययनको अभाव रहेको छ । यसकारण पनि नेपालले विश्वलाई इतिहासका विभिन्न कालखण्डमा वैचारिक एवं प्राज्ञिक क्षेत्रमा के कस्तो योगदान दियो भन्ने कुराको सटिक मूल्याङ्कन हुन सकेको छैन । नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठानमा दर्शनशास्त्रको छुट्टै विभाग स्थापना भएपछि यस विभाग मार्फत दर्शनका विविध पक्षमा विशेष गरी नेपाली भूमिमा प्रतिपादित विभिन्न दर्शनको अध्ययन-अनुसन्धान गर्ने प्रयत्न गरिँदै आएको कुरा सर्वविदितै छ । यही प्रयत्नका क्रममा दर्शन विषयका विभिन्न विद्वान्‌हरूको सहभागितामा-विचार-विमर्श गोष्ठी र छलफल आयोजना गर्ने, दर्शनका विविध पक्षमा अध्ययन-अनुसन्धान गराई कृतिहरू तयार पार्ने र तिनलाई प्रकाशित गर्ने, नेपालका विभिन्न दार्शनिकहरूको परिचय र योगदानबारे नयाँ नयाँ कोणबाट सूचना सङ्ग्रह गर्ने तथा दर्शनकोश बनाई दर्शनसम्बन्धी जानकारीमूलक सूचना नयाँ पुस्तालाई दिने जस्ता कार्यहरू प्राथमिकताका साथ गर्दै आएको छ । दर्शन विभागका यिनै विविध कामको सम्पादन गर्ने क्रममा प्रस्तुत **दर्शनावली-३** पनि प्रकाशनमा ल्याइएको हो ।

प्रस्तुत **दर्शनावली-३** दर्शनसम्बन्धी अध्ययनमा लागेका विभिन्न अध्येताका सोह्र वटा लेख र नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठानले आयोजना गरेका विभिन्न गोष्ठीमा प्रस्तुत गरिएका दुई कार्यपत्रहरू गरी जम्मा अठार लेखहरू सङ्गृहीत छन् । यी सबै लेखहरूले दर्शनका विविध पक्षमा विभिन्न ज्ञान र सूचनाहरू पाठकहरूलाई सम्प्रेषण गरेका छन् । दर्शनसम्बन्धी चाख

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

राख्ने नेपाली पाठकका लागि यी लेखहरू रुचिपूर्ण हुनेछन् भन्ने अपेक्षा नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठानको छ ।

दर्शनावली- ३ का लागि विभिन्न लेखकबाट लेखहरू प्राप्त भएका छन् । लेखहरूको चयन र सम्पादन प्रतिष्ठानको दर्शन विभागका प्रमुख प्राज्ञ प्रा. दिनेशराज पन्त र विष्णु प्रभातले गर्नु भएको हो । विद्वान्हरूले आफ्ना अमूल्य रचनाहरू प्रज्ञा-प्रतिष्ठानलाई समयमै उपलब्ध गराएका कारणले नै यो सङ्ग्रह यस रूपमा तयार हुन सकेको छ । यस सङ्ग्रहका लेख रचना उपलब्ध गराउने सबै विज्ञ-लेखकहरूलाई प्रज्ञा-प्रतिष्ठानको तर्फबाट धन्यवाद ज्ञापन गर्दछु र त्यसै गरी दर्शनशास्त्रीय चिन्तन-मनन, अध्ययन-अनुसन्धान, परियोजना सञ्चालन र गम्भीर सम्पादनमा संलग्न सम्बन्धित विभागीय प्रमुख प्राज्ञ प्रा. दिनेशराज पन्तज्यू जो यस सङ्ग्रहका सम्पादक पनि हुनुहुन्छ, उहाँको अथक परिश्रमको सराहना गर्दै हार्दिक धन्यवाद ज्ञापन गर्दछु ।

विष्णुविभु घिमिरे

(डा. विष्णुविभु घिमिरे)
उपकुलपति

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

विभागीय मन्तव्य

नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठानमा दर्शन विभागको स्थापना भएपछि प्रतिवर्ष प्रकाश गर्ने लक्ष्य लिई वि.सं. २०६८ मा दर्शनावलीको पहिलो भाग प्रकाशित भएको हो । दर्शनावलीको दोस्रो भाग वि.सं. २०७० मा प्रकाशित भएको थियो भने अहिले वि.सं. २०७२ मा तेस्रो भाग प्रकाशित हुँदै छ । यसरी प्रतिवर्ष प्रकाशित गर्न नसकिए पनि दर्शनाशास्त्रका विभिन्न हाँगाहरूसँग सम्वद्ध प्रामाणिक रचना प्रकाशन गर्ने लक्ष्यमा भने नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान अघि बढि रहेको छ ।

यस वर्ष प्रकाशित भएको दर्शनावलीको तेस्रो भागमा १६ जना विद्वान् विदुषीहरूका १८ वटा रचना छन् । दर्शनको बहुल स्वरूप र एकत्व, नेपालमा पाशुपत दर्शनको विकास : एक विवेचना, मीमांसादर्शन र नेपाल, न्याय र मीमांसा दर्शनमा तर्कपदार्थ एक विवेचन, ताम्बा दर्शन, वैशेषिक दर्शननिहित सामाजिक दृष्टि : एक विश्लेषण, यान्त्रिक भौतिकवाद र द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद, डेबिड ह्युमको सन्देहवाद, परिवर्त्यवाद : गणितको समकालिक दर्शन, बौद्ध चिन्तनमा प्रतिविम्बित समाज दर्शन, पाश्चात्य एवं दक्षिण एसियाली गणितीय चिन्तनपरम्परा : एक अर्कामा प्रतिवादी कि परिपूरक ?, बौद्ध दर्शनको सामाजिक विवेचना, बुद्ध दर्शनको आधारभूत सिद्धान्त प्रतीत्य समुत्पाद, राजनीति र राज्यको उत्पत्तिसम्वन्धी पौरस्त्य चिन्तन, दर्शन र संस्कृति, शैवतन्त्र अन्तर्गतको क्रमदर्शनको सङ्क्षिप्त विवेचन, कपिलमुनिद्वारा प्रतिपादित साङ्ख्यदर्शनको मूर्त स्वरूप उमामहेश्वर मूर्ति, मीमांसादर्शनमा प्रतिपादित प्रमाण-विमर्शनामक यी रचनाले पौरस्त्य र पाश्चात्त्य दर्शनका विविध पक्षमा प्रकाश पार्नुका साथै हाम्रो दर्शनमा रहेको समन्वयवादी सामाजिक दृष्टिलाई पनि अघि सारेका छन् । नीरक्षीरविवेकीहरूवाट यस सङ्ग्रहको गुणदोषको यथोचित

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

मूल्याङ्कन हुने छ र हामीलाई अझ प्रामाणिक रूपमा अघि बढ्न प्रेरणा मिल्ने छ भन्ने आशा मैले लिएको छु ।

यस भागको लागि आफ्ना रचना उपलब्ध गराएर सहयोग गर्नुहुने विद्वान् विदुषीहरूलाई धन्यवाद ज्ञापन गर्दछु र भविष्यमा पनि उहाँहरूबाट यस्तै सहयोग निरन्तर रहने छ भन्ने आशा गर्दछु । नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान दर्शन विभागका पूर्वप्रमुख एवं वर्तमानमा नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान दर्शन समितिका सदस्य श्री विष्णु प्रभातलाई सम्पादन कार्यमा सघाएकोमा धन्यवाद छ ।

अन्त्यमा, गएका वर्षमा विभिन्न कारणले **दर्शनावली**लाई नियमित गर्न नसकिए पनि आगामी वर्षमा यसलाई नियमित गर्ने तर्फ हाम्रो प्रयत्न रहने छ भन्ने जानकारी गराउँछु ।

प्रा. दिनेशराज पन्त
प्रमुख
दर्शन विभाग
नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

विषय सूची

१. दर्शनको बहुल स्वरूप र एकत्व — ११
विष्णु प्रभात

२. नेपालमा पाशुपत दर्शनको विकास : एक विवेचना — ३८
डा. जगमान गुरुङ

३. मीमांसादर्शन र नेपाल — ३९
डा. निर्मलमणि अधिकारी

४. न्याय र मीमांसादर्शनमा तर्कपदार्थ एक विवेचन — ५७
प्रा.पदमप्रसाद भट्टराई

५. ताम्बा दर्शन — ७०
अमृत योन्जन-तामाङ

६. वैशेषिक दर्शननिहित समाजिक दृष्टि : एक विश्लेषण — १३६
केशवशरण अर्याल

७. यान्त्रिक भौतिकवाद र द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद — १४८
उदयलाल

८. डेबिड ह्यूमको सन्देहवाद — १६७
डा. गोविन्दशरण उपाध्याय

९. परिवर्त्यवाद : गणितको समकालीन दर्शन — १७७
महेश्वरप्रसाद उपाध्याय

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

१०. बौद्ध चिन्तनमा प्रतिविम्वित समाज-दर्शन १८५
काशीनाथ न्यौपाने

११. पाश्चात्य एवम् दक्षिण एसियाली गणितीय चिन्तन परम्परा :
एक अर्कामा प्रतिवादी कि परिपूरक ? २०७
प्रा.डा. मीनबहादुर श्रेष्ठ

१२. बौद्ध दर्शनको सामाजिक विवेचना २३८
विष्णु प्रभात

१३. बुद्ध दर्शनको आधारभूत सिद्धान्त प्रतीत्य समुत्पाद २६६
रामराज रेग्मी

१४. राजनीति र राज्यको उत्पत्ति सम्बन्धी पौरस्त्य चिन्तन २७८
वेदुराम भुसाल

१५. दर्शन र संस्कृति २८८
भिक्टर प्रधान

१६. शैवतन्त्र अन्तर्गतको क्रमदर्शन : सङ्क्षिप्त विवेचन ३००
माधवप्रसाद लामिछाने

१७. कपिलमुनिद्वारा प्रतिपादित साङ्ख्यदर्शनको
मूर्तस्वरूप उमा-महेश्वर मूर्ति ३३३
प्रा.डा. वीणा पौड्याल

१८. मीमांसादर्शनमा प्रतिपादित प्रमाण-विमर्श ३४१
डा. काशीनाथ न्यौपाने

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

दर्शनको बहुल स्वरूप र एकत्व[1]

विष्णु प्रभात

विषय प्रवेश

आजभन्दा बान्ह वर्ष अघि सुरु भएको '**दर्शन दिवस**' मनाउने चलन, युनेस्कोले आफूसँग सम्बद्ध देशका सरकार तथा संस्थाहरुलाई अनुरोध गरेपछि सन् २००५ देखि विश्वव्यापी रूपमा चलेको हो । नेपालमा पनि युनेस्कोले भाषा, साहित्य, सञ्चार, शिक्षा, विज्ञान र दर्शन जस्ता विषयलाई महत्त्व दिएर अन्तर्राष्ट्रिय स्तरमा प्रत्येक वर्ष कार्यक्रम गरी मनाउन अनुरोध गरेपछि नै २१ फरवरीलाई मातृभाषा दिवस, २१ मार्चलाई कविता दिवस, २३ अप्रिललाई पुस्तक दिवस, ८ सेप्टेम्बरलाई साक्षरता दिवस, १० नोभेम्बरलाई विज्ञान दिवस, २१ जुलाईलाई सङ्गीत दिवस र **नोभेम्बर महिनाको तेस्रो बिहीवारलाई अन्तर्राष्ट्रिय दर्शन दिवस** भनी मनाउन थालिएको हो । नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठानले भने सर्वप्रथम वि.सं. २०६७ मङ्सिर २ गतेका दिन कार्यक्रम आयोजना गरेको थियो । त्यस यता पनि यसलाई निरन्तरता दिने प्रयास भई आएको छ । हाम्रो देशको सामाजिक विशेषता नै अभिन्न पृथक्ताको एकात्मक उपस्थिति युक्त सह जीवनको दार्शनिक परम्परा रहेको छ । प्राज्ञिक क्षेत्रमा सरकारी लगानी ज्यादै न्यून रहेको हुँदा शोधकार्यहरुलाई

---

१ प्रस्तुत आलेखको सारसङ्क्षेप विश्वदर्शन दिवस वि.सं. २०७१ मङ्सिर ४ गते नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान दर्शन विभाग र युनेस्कोद्वारा आयोजित गोष्ठीमा अवधारणाको रूपमा प्रस्तुत गरिएको थियो । पूर्ण पाठ भने सर्वप्रथम यसैमा प्रकाशित गरिएको छ । (सम्पा.)

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

व्यापक बनाउन सकिएको छैन । युनेस्कोद्वारा मानव विचारधारालाई महत्त्व दिएर प्रत्येक व्यक्ति र जातिका सोच र संस्कृति जोगाउन **दर्शन दिवस** मनाइन थालेको हो । यस दिवसका अवसरमा नयाँ नयाँ सोच, दार्शनिक चिन्तन र अभ्यासका बारेमा कुराकानी, विचार विमर्श गरिन्छ । विश्वव्यापी संवाद गर्दै सामाजिक रूपान्तरण र परिवर्तनलाई अघि बढाउन अन्तर सांस्कृतिक आदान प्रदान तथा संवाद सहमति प्रवर्द्धन गरिन्छ । समग्र मानवीय विकासका लागि दक्षिण-दक्षिण सम्बन्धको सम्भावनालाई खोतल्दै अघि बढ्ने सोच पनि यही क्रममा देखा परेको छ । दर्शन शास्त्रको अध्ययन अध्यापन प्रवर्द्धन गर्ने लक्ष्य राखेर पनि युनेस्कोले आफ्ना गतिविधि सञ्चालन गरेको छ । दर्शन शास्त्रीय विषयवृत्तमा नैतिक जिम्मेवारी पनि पर्ने हुँदा यसले अनुशासनको विषयलाई पनि उठाउँछ । दर्शनले मानिसहरुलाई तार्किक क्षमता प्रदान गरी आलोचनात्मक स्वतन्त्र विचार निर्माण गर्न सघाउँछ । कार्य दक्षता प्रवर्द्धन गरी विश्व समझदारीको भावना हुर्काउँछ । शान्ति र धैर्यको विकासद्वारा सहनशीलता बढाउँछ । त्यसैले वर्तमान विश्वमा व्यवस्थापन विषयसँगै दर्शन शास्त्रको अध्ययनलाई जोड्ने प्रचलन बढिरहेको छ । यसै वर्ष पनि युनेस्कोले **'सँगसँगै बसेर अध्ययन गरौं ।'** भन्दै **शान्तिका निमित्त कार्यक्रम** तर्जुमा गर्ने, **सामाजिक रूपान्तरण**का लागि काम गर्ने, **अन्तर सांस्कृतिक संवाद कार्यक्रम** आयोजना गर्नेजस्ता सूत्रात्मक सोच अघि सारेको छ ।सँगसँगै बसेर अध्ययन भन्ने धारणा हाम्रा प्राचीन उपनिषद्मा धेरै अघि व्यक्त भएको छ र शाङ्कर भाष्यमा यसको व्याख्या नै पाइन्छ । समकालिक मुद्दाहरु जोडेर दार्शनिक संवाद, प्रवचन, सभा एवं गोष्ठी गर्ने र त्यस क्रममा शिक्षा र संस्कृतिसँग दर्शनको सम्बन्ध केलाउने, दर्शन शास्त्रका पुस्तकहरुको प्रदर्शनी आयोजना गर्ने, समग्र विषयमा खुला दिमागले सोच्ने धारणा **युनेस्कोले** अघि सारेको छ । यसको तात्पर्य **सँगै बाँच्ने सुन्दर समाजको** प्राप्ति हो । तनाव मुक्त जीवन सह अस्तित्वबोधबाट निर्माण हुन्छ । त्यसैले विचारधाराहरुको विविधता बीच सामाजिक एकता निर्माणमा सघाउनु दर्शनको प्रमुख दायित्व हो । पारस्परिक संवादले सह जीवन, विश्व शान्ति, मानव अधिकार र लोकतन्त्रको स्थापना एवं सुदृढीकरणका लागि मार्ग प्रशस्त गर्दछ । यसका लागि दर्शनको भूमिका महत्त्वपूर्ण रहेको तथ्य अघि सार्दै दर्शनको अध्ययनलाई विश्वभर व्यापक बनाउने अभिप्राय दर्शन दिवसको देखिन्छ । यसै परिप्रेक्ष्यमा आज हामी दर्शन शास्त्रको बहुल स्वरूपका सम्बन्धमा केही विचार विमर्श गरौं र अन्तर्राष्ट्रिय दर्शन दिवस सम्पन्न गरौं ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

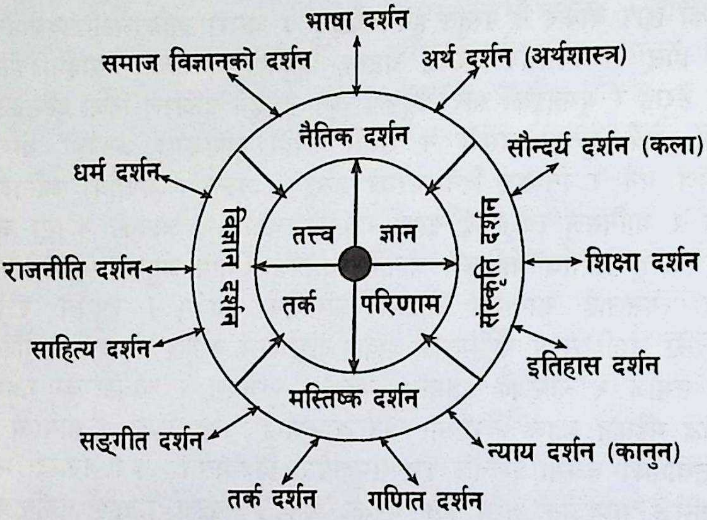
दर्शनको बहुल स्वरूप

दर्शन भनेको कुनै पनि विषयको दृष्टिबोध हो, जो आफ्नो विशिष्ट सिद्धान्त र विधियुक्त हुन्छ । वर्गीय समाजमा रहेका विचारधाराहरुले समाजको छाप बोकेर नै प्रस्तुत हुने गर्दछन् । जसरी व्यक्तिले विषयबोधका रूपमा होस् या त्यससँग सम्बद्ध घटना, परिवेश र सत्य ठम्याइमा होस्, आफ्नो हेराइ र बुझाइको स्तर अनुरूप कुनै न कुनै प्रकारले निजी दृष्टिकोण निर्माण गरेकै हुन्छ, त्यसरी नै उसले त्यही दृष्टिकोण अनुरूप बोल्ने, विश्लेषण गर्ने र निष्कर्ष दिने गरेको हुन्छ । वस्तुगत जगत्को अस्तित्व, स्वभाव र मानिसले त्यसलाई ग्रहण गर्ने विवेचनात्मक ज्ञानको रूपमा जब दर्शन पैदा हुन्छ, तब मानिसले आफ्नो सामाजिक भूमि अनुरूप बुद्धि विवेक बनाएर त्यसलाई मानवीय सारमा अभिव्यक्त गर्दछ । त्यसैले दर्शन व्यक्तिदेखि समष्टिसम्म परिव्याप्त जीवन दृष्टिकोण बन्दछ र त्यसले व्यक्ति, जाति, समाज र राष्ट्रको तहमा, विश्वास, आचरण र व्यवहारको तहमा समूहबद्ध भईकन बहुल स्वरूपमा पनि आफूलाई व्यक्त गर्दछ । सामान्य र विशिष्टबोधको रूपमा दर्शनले जन समुदायमा विश्वासबद्ध रूप अँगाल्दा मत या धार्मिक सम्प्रदाय जन्म हुने गरेका छन् । त्यस्ता मतहरु समष्टिगत समरूपतामा व्यक्त हुन्छन् । यदाकदा वर्गबद्धताको सारमा सूक्ष्म, अप्रत्यक्ष मानव आचरण बनेर पनि ती रहन्छन् । त्यसैले प्रत्येक व्यक्तिसँग उसको दर्शन हुन्छ अथवा ऊ विभिन्न दर्शनहरु मध्येबाट प्रभावित भएर त्यही विचार शाखामा आबद्ध हुन्छ । प्राचीन समयदेखि आधुनिक समयसम्म नै दर्शनले मानिसलाई ज्ञानको उज्यालोतर्फ डोऱ्याउने अथक प्रयत्न गर्दै आएको छ र बलियोसँग प्रभावमा पारिरहेको छ । संसार कसरी बन्यो ? कसले बनायो होला ? किन प्रकृतिमा नियमितता छ र कसरी आकस्मिक घटनाहरु घट्छन् ? परिवर्तन पनि भई रहेको र स्थिर पनि रहि रहेका कुराहरु देख्दा जिज्ञासाहरु उब्जनु स्वाभाविक हो । त्यसैले हाम्रा प्राचीन पुर्खाहरुले पृथ्वीको परिधि, सूर्यको गति, जीवहरुको उत्पत्ति आदि विषयमा अनेक अनुमान र तर्कहरु गर्दै आए । यही क्रमबद्धतामा दर्शन-दिग्दर्शन बनाए । आफ्नो उन्नति र सुबिस्ताका लागि ज्ञान सँगसँगै विज्ञान प्रविधि उब्जाए । कल्पना र यथार्थको द्वन्द्वात्मकता बीच वैचारिक नानात्व र एकत्वलाई सँगसँगै हुर्काए । हाम्रो संस्कृतिमा दर्शन यही एकत्व र नानात्वको अन्वीतिमा खडा छ । दर्शन जब व्यक्ति या समष्टिको जीवनबोध बन्दछ, तब त्यसले खास प्रकारको जीवनदृष्टि व्यक्त गर्दछ । हिजोको समय हेर्दा दर्शन समग्र ज्ञानको भण्डार थियो तर आज यो आफ्नो बहुल स्वरूपमा विस्तार भएर फैलिएको छ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

चतुर्दिक र त्रिकालको वृत्तबाट समेत मुक्त भएर आजको दर्शन शास्त्र यसरी व्यक्त भएको छ ।



दर्शनको नानात्व र एकत्व

दर्शनको गुदी तत्त्वबोध, ज्ञानार्जन, तार्किक शोध र त्यस क्रममा प्राप्त परिणाममा रहेको हुन्छ । यसैलाई कतिपय सन्दर्भमा तत्त्वशास्त्र, ज्ञानशास्त्र, तर्कशास्त्र र सत्यको रूपमा परिभाषित गरिएको पाइन्छ । तत्त्वबोधबाट अघि बढ्ने क्रममा ज्ञान प्राप्तिको प्रक्रिया सुरु हुन्छ र अनुभवलाई लिपिबद्ध गर्दै अघि बढ्दा नै संस्कृतिले मूर्त, अमूर्त स्वरूपमा आफूलाई समृद्ध गर्दछ । दर्शनले परिणामको खोजमा तर्क, तथ्य र प्रयोगलाई अँगाल्दै निष्कर्षसम्म पुग्ने गर्दछ, परिणाम भलै सही या गलत जे होस् । विधि शास्त्रीय निष्कर्ष निकाल्दा आधार ठिक या बेठिकमा त्यो नतिजा अडिएको हुन्छ । नैतिक दर्शन होस् या भाषा दर्शन प्रारम्भमा हाम्रो दार्शनिक चिन्तन विशिष्टीकृत थिएन । ऋग्वेदमा रहेका प्रारम्भिक सोचले दर्शन र तर्कशास्त्रको मात्र प्राचीनता दर्शाउने नभई त्यहाँ रहेका वैज्ञानिक चिन्तन र निष्कर्षलाई पनि दर्शाउँछ, जसलाई हामीले समयमा ठम्याउन सकेनौं । उपनिषद्कालमा श्वेतकेतु उद्दालकले बनाएको आचार विधि अर्थात् एक पति-पत्नी व्यवस्था कानुन बनेर आधुनिक समाजदर्शनको एक हिस्सा भएको छ र त्यसमा थप नैतिक मूल्य बोध, धार्मिक

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

भावना, मनोविज्ञान जस्ता कुरा पनि मिसिन पुगेका छन् । प्रारम्भिक भाषा दर्शनको आधार बनेको **'अष्टाध्यायी'** पाणिनि प्रवर्तित प्राचीन भाषाविज्ञान रहेको तथ्य सर्वस्वीकृत नै छ र त्यसले आजको हाम्रो भाषाशास्त्रलाई वैज्ञानिक सोच उपहार दिएकै छ । त्यसैले दर्शनको अध्ययन गर्दा पश्चिम फर्केरै गर्नु पर्छ भन्ने छैन । पौरस्त्य ज्ञानको सागरमा सयर गऱ्यौं भने एसियाली गौरव ज्ञानका अनेकौं गाथाहरु हिमालय उत्तर र दक्षिण दुवैतिर छरिएर रहेका पाइन्छन् । बुद्धको सामाजिक-सांस्कृतिक दृष्टिकोणले त सिङ्गै एसियालाई आबद्ध गरेकै छ । जहाँसम्म नेपाली दर्शनको मौलिक स्वरूपको कुरा छ, त्यस विषयमा हाम्रो सांस्कृतिक सोचमा अन्तर घुलित सहअस्तित्व र समन्वय केलाएर सामाजिक सांस्कृतिक पुनर्जागरणलाई अभियानकै रूपमा चलाउने हो भने हामीले आफ्नो राष्ट्रिय भावधारा अवश्य फेला पार्ने छौं । नेपाली परम्परामा पाइने प्रकृतिपूजक बोन, मातृ पूजक शाक्त, लिङ्ग पूजक शैव, मानव पूजक वाल्मीकि दर्शन केलाउन आवश्यक छ । सांस्कृतिक सह जीवन अँगाल्ने सनातन सद्भाव स्विकार्ने हाम्रो परम्परा छ ।

दर्शनको गुदीमा रहेका चार आधारमा तत्त्व, ज्ञान, तर्क र परिणामको संयोजन हाम्रा ऋषि गुरुहरुले निकै लामा वाद-संवाद गरेर आफ्ना समयको बौद्धिक सार हामीसामु राखेका थिए । उनीहरुको युगसीमा नाघेर आजको दर्शनले विज्ञान र प्रविधिको कौशलद्वारा थुप्रै नयाँ तथ्यहरु, नयाँ सत्यहरु अगाडि ल्याएको छ । दर्शन शास्त्रकै विशिष्टतामा 'दसै दिशा ढाकेर' आजको दर्शन गतिशील छ । कौटिल्यको **'अर्थशास्त्र'** होस् या भरतको **'नाट्यशास्त्र'** ती ग्रन्थहरुले त्यस वेला दिएका कतिपय आधारभूत मान्यता आज पनि कायम छन् र कतिपय बदलिएका छन् । हाम्रो आफ्नो जीवनबोध जति सङ्गतिपूर्ण हुनु पर्ने थियो, त्यति भएको पाइँदैन । व्यक्ति आफ्नो जिम्मेवारीप्रति जति सामाजिक उत्तरदायी हुनु पर्दथ्यो, राज्य जति व्यक्तिप्रति संवेदनशील हुनु पर्दथ्यो, त्यति भएको पाइँदैन । तर पनि जीवनबोध निराशाबाट पाइँदैन, आशा, उत्साह र सतत साधना मार्फत पाइन्छ । त्यसैले दर्शन शास्त्रले मनुष्यलाई भ्रमबाट मुक्त भएर वास्तविकता ठम्याउने बाटो दिन्छ । दर्शनले प्रत्यक्ष बोधको विश्वासलाई पनि परिवर्तनशील छ भन्दछ । तपाई हामी सबैलाई थाहा भएकै कुरा हो- प्रत्येक पुस्तामा मानिसको स्वभाव परिर्वतन हुन्छ । ऊ बाँचेको परिवेश, परिवार, युग र युगीन प्रविधि, शिक्षा, सञ्चार र पहुँचको कारण व्यक्तिमा नयाँ सांस्कृतिक सह जीवन सिर्जना भई रहेको छ । यसले मानिसलाई क्रमश: परिवर्तन गरिरहेको छ, तर हामी हत्पति स्वीकार गर्दैनौं । म मेरो हजुरबाभन्दा धेरै कुरामा फरक छु र मेरो नाति

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

मभन्दा निश्चित मात्रामा फरक आनीबानी, स्वभाव, सोच र शैलीमा रमाएको छ । जैविक परिवर्तनको प्रक्रिया कस्तो छ भन्नेतिर म जान्नँ, तर सामाजिक दर्शनका दृष्टिले हेर्दा परिवर्तनको प्रक्रिया छर्लङ्ग देखिन्छ । त्यसैले प्रत्येक युगको दर्शनमा परिवर्तन, परिष्कार तथा प्रविधिगत नवीनताले ठाउँ लिएको हुन्छ र व्यक्ति स्वयं परिवर्तनशील चेतना ग्रहण गर्दै बाँचेको हुन्छ ।

दर्शनको बहुल स्वरूप र एकत्व देखाउने तालिका वृत्तमा चार आधारलाई गुदी भागमा राखिएको छ र त्यो हाम्रो प्राचीन समयको प्राकृतिक भौतिकवादी सोचमा अडिएको छ । नैतिक दर्शन या धर्मको उदय अघिको समाजमा आज हामीले अधर्म या अनैतिक ठान्ने व्यवहारहरु स्वाभाविक र नैतिक मानिन्थे । विज्ञान प्रविधिको वर्चस्व थिएन, तर मस्तिष्कको बनौट र मानवीय संवेदनाका कुराहरु विकसित भइ सकेको थियो । भाषा पछि लिपिको विकासले धेरै कुरा सिक्न, सिकाउन, बुझ्न र बुझाउन सजिलो भयो । त्यसपछि मात्र आजको बाह्यावरणका विशिष्टतामा दर्शनका बहुल स्वरूपहरु हाम्रा बीच आए । दर्शनको नानात्व र एकत्वको पक्ष नियाल्दा प्रत्येक विशिष्ट दर्शनमा सार र रूपका भेदसँगै पुन: नानात्व पैदा भएको देखिन्छ । **विज्ञान दर्शनमा** होस् या **राजनीति दर्शनमा** तिनीहरुको आफ्नो परम्परागत र आधुनिक ढाँचाका विशिष्टतामा अनेकन हाँगाहरु झाँगिएका छन् । **संस्कृति दर्शन** र **साहित्य दर्शनको** क्षेत्रमा पनि त्यस्तै स्थिति छ । **धर्म दर्शनको** विविधतामा हिन्दु, बौद्ध, इस्लाम, इसाइ र शिखधारा आआफ्नै प्रकारका छन् । यद्यपि तिनीहरु बीचको एकत्व धार्मिक विश्वासको सामान्यतामा अडिएको देखिन्छ । समाज दर्शनमा जातिवादी र अन्तरजातीयतावादी, राजनीतिमा परम्परागत र आधुनिक, साहित्यमा सनातन र नूतन, सङ्गीतमा लोक आधुनिक र मिश्रित, गणितमा अङ्क गणित, ज्यामिति र बीज गणित, इतिहास दर्शनमा शान्ति र युद्ध, सौन्दर्यमा कल्पना र यथार्थवादी विशिष्टता व्यक्त छन् । अर्थशास्त्रको वैकल्पिक धाराले नै आजको विश्व अर्थतन्त्रलाई पुँजीपरक, श्रमपरक र मिश्रित चरित्रमा गतिशील बनाएको छ । कानुनको विषयगत विविधता मात्र **न्याय दर्शनको** विषय बनेको नभई हाम्रो आफ्नै ऐतिहासिकतामा **'न्यायविकासिनी'** देखि वर्तमान संविधान निर्माणको प्रक्रियासम्म विस्तारित दृष्टिकोणहरु मननीय छँदै छन् । त्यसैले अब दर्शनको बहुल स्वरूप र एकत्वको सम्बन्धमा सँगसँगै अध्ययन गर्नु पर्ने भएको छ । इतिहास जित्नेको मात्र होइन । इतिहासमा जित्ने र हार्ने सँगसँगै रहन्छन् । त्यसैले वैचारिक नानात्व सँगै रहने एकत्वलाई ठम्याऊँ र दर्शनको अन्तरविषयक स्वरूपलाई सङ्क्षिप्त अवलोकन गरौं !

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

क. राजनीतिक दर्शन

सामाजिक जीवनको विकाससँगै जब आवश्यकताले मानिसलाई परस्परमा जोड्दै लग्यो, तब मानव जातिले जीवनलाई व्यवस्थित गर्न उचित-अनुचित, ठिक-बेठिक, राम्रो-नराम्रो, कल्याणकारी-अकल्याणकारी विचार र व्यवहार छुट्ट्याउँदै जान थाल्यो । के गर्दा आफू र आफ्नो समूह, जाति या भूमिको उन्नति हुन्छ भन्ने कुराहरु सोच्दै आफू बसेको थलो - जन्मभूमिलाई स्नेह गर्न थाल्यो । यसै सन्दर्भमा वाल्मीकिले सर्वप्रथम देशभक्ति र राष्ट्रवादको बिगुल फुक्दै भने– **'जननी जन्मभूमिश्च स्वर्गादपि गरीयसी: ।'** वास्तवमा अपरिचित ठाउँभन्दा परिचित ठाउँमा घुम्न, खेतीपाती, पशुपालन र आपसी आदान-प्रदान गर्नका लागि सजिलो हुने नै भयो । प्राकृतिक विपत्तिबाट सुरक्षित हुन, मानवीय खाँचो पूरा गर्न सामाजिक विधि-व्यवस्था बनाइयो । वस्तुहरुको साटफेरलाई सजिलो बनाउन मुद्रा, माल र उपभोगको शृङ्खला जोडियो । मानवीय सदाचार, विश्वास र संस्कारका अनेकौं रीति व्यवस्थित गरिए । समाज सञ्चालन, भौतिक उन्नयन र समग्र प्रगतिको योजना बनाउने र कार्यसम्पादन गर्ने गरी राज्य व्यवस्था र प्रशासन प्रणाली बनाइए । यही क्रममा नै मानवीय जीवन दर्शनको समग्रतामा राजनीति दर्शन पैदा भयो । राज्यको उत्पत्ति तथा विकासको समग्रता अध्ययन गर्ने, राज्य सञ्चालनको प्रणाली एवं सरकार गठनको विधि व्यवस्थित गर्ने, राज्यशक्तिका रूपमा रहेका सेना प्रहरी र प्रशासन सम्बन्धी नीति नियम कार्य व्यवस्था र तिनीहरुको सञ्चालन गर्ने, एक राज्य र अर्को राज्यसँगको सम्बन्ध आफ्नै भूमि जनता प्रकृति र प्रविधिको संरक्षण व्यवस्थापन र सञ्चालन गर्ने, जल तथा जनसङ्ख्या, नागरिक एवं समाजको कर्तव्य, अधिकार र सह जीवन, आत्मनिर्भरता र अन्तरनिर्भरताको सन्तुलनद्वारा आर्थिक उन्नति गर्ने, धार्मिक विश्वासको वैयक्तिक स्वतन्त्रता, सरकारमा जनताको ठोस संलग्नता, जनप्रतिनिधित्व प्रणाली, राजनीतिक दलबीचको स्वच्छ प्रतिस्पर्धा एवं शासनको स्वरूप निर्धारण गर्ने जस्ता कुराहरु यही राजनीतिक दर्शनको विषय बन्दछ । संविधान, सरकार, संसद् र न्यायपालिकालाई पृथक् अस्तित्वमा खडा गरी सामाजिक शक्ति सन्तुलनको नीति अँगाल्ने कुरा पनि राजनीति दर्शनकै विषय वस्तु एवं तत्त्व बन्न पुगेको हुन्छ । वर्गीय समाजमा द्वन्द्वको समाधान या सन्तुलन गर्ने काममा पनि राजनीति दर्शनले नै मार्गदर्शन गर्दछ । त्यसैले सामाजिक विकास र परिवर्तनका सन्दर्भमा राजनीतिक दर्शनलाई मीयो मान्ने गरिन्छ । संसारका सबै मानिसमा देखिने साझा गुणका रूपमा ज्ञान-विज्ञानप्रतिको जिज्ञासा,

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

आफ्नो मान-सम्मानप्रतिको लालसा, आर्थिक समृद्धिको आकाङ्क्षा एवं जीवनको भोग-सम्भोगको वासना मुख्य विषय रहि आएका छन् । विषयगत समृद्धिको प्राप्तिमा राजनीतिक दर्शनले अनेकौं कोणबाट समय-समयमा शोध-खोज, चिन्तन मनन, विवेचना-विश्लेषण गरि आएको छ । पौरस्त्य चिन्तनमा ऋग्वेदकालिक वैदिक साम्यवादी सोच होस् या पाश्चात्त्य पाइथागोरियन साम्यवादको कुरा होस् सबैका सीमा छन् । प्लेटोको राजनीतिक चिन्तन होस् या अरस्तुको; ती वर्गीय समाजमा देखा परेका राजनीतिक चिन्तन भएकाले स्वभावत: वर्गीय हितमा आबद्ध छन् । त्यसैले प्लेटोको आदर्श राजाको गफ र अरस्तुको दास-मालिक समाजको पक्षपोषण दुवै उच्चवर्गीय राजनीति बनेर रहेका छन् । दाँतेको सामन्ती साम्राज्य वादको पक्षपोषण र मेकियाबेलीको आधुनिक पुँजीवादी साम्राज्य वादको पक्षपोषण दुवैले उच्चवर्गीय राजनीतिका नवीनता प्रस्तुत गर्दछन् । सामाजिक विकासको युगसन्दर्भ हेर्दा राज्यको राष्ट्रिय स्वरूप, चर्चको प्रभुत्व समाप्ति र वैज्ञानिक आविष्कारहरुले मानव जातिलाई एउटा नयाँ सभ्यतातर्फ लग्दै गरेको पुँजीपरक सभ्यता हुर्कदै थियो, धन-संस्कृति निर्माण हुँदै थियो । राजतन्त्रको विकल्पका बारेमा छलफल चलिरहेको थियो । जनता आफ्ना प्रतिनिधि मार्फत राज्य सञ्चालन गर्न चाहन्थे । यही अन्तरद्वन्द्वमा जोन लकको सिद्धान्त देखा पर्दछ । रूसो, मोन्टेस्क्यु, डेबिट ह्युम, कान्ट र हेगेल हुँदै हुर्केको राजनीतिक दर्शनमा श्रमजीवीपरक चिन्तनको जनवर्गीय सार लिएर मार्क्सवादी दर्शन पैदा भयो । काल्पनिक समाजवादीहरुका विचारधारा र प्रयोगको मीमांसा गर्दै पाश्चात्त्य दर्शनमा देखा परेको समाजवादी विचार यसको मीयो थियो । यद्यपि समाजवादी चिन्तनको बीजारोपण पौरस्त्य चिन्तनमा त्यस अघि झन्डै तीन हजार वर्ष अघि नै भइ सकेको थियो । ऋग्वैदिक चिन्तन र बौद्ध सभ्यतामा पाइने सामूहिक भावना, शान्ति कामना र सम्मिलित जीवन शैलीको आचार विधिले ती कुराहरुलाई दर्शाइरहेका छन् । तर पश्चिमले विकसित गरेको राजनीति-दर्शनले सुस्पष्टतासाथ श्रमजीवी वर्ग-कल्याणलाई आधार बनाएर आएको हुँदा त्यो सर्वव्यापक बन्यो र आन्दोलनको विषय बनेर दुनियाँमा छरियो ।

राजनीति दर्शनको विवेचनात्मक अध्ययन गर्दा हामीले त्यसको तत्त्व, आधार, रूप र चरित्र नियाल्नु पर्दछ । जनतन्त्र समेत तात्त्विक आधार र स्वरूपका दृष्टिबाट पृथक्तामा व्यक्त भई रहेको अवस्थामा मार्क्सेली चिन्तनले राजनीतिक दर्शनको चरित्र निरूपण गरी वर्गीयतामा हेर्ने दृष्टिकोण अघि सार्‍यो । 'कम्युनिस्ट पार्टीको घोषणा पत्र' (इ.१८४८) मा मार्क्स-एङ्गेल्सले

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

व्यक्ति र समाजको सम्बन्ध, पुँजी र श्रमको अन्तरविरोध, उत्पादक शक्ति र उत्पादनबीचको सह जीवनसँगै प्रतिस्पर्धात्मक वैपरीत्यमा अवस्थित एकत्वलाई विश्लेषण गरे । समाज वादको प्रयोगमा देखा परेका समस्या हल गर्दै लेनिनले केही नयाँ सोचाइ अघि सार्दै सोभियत सङ्घ गठन गरे र माओले प्रजातन्त्रको नयाँ ढाँचा अघि सार्दै चीनमा क्रान्ति गरे । यी सब ऐतिहासिक सन्दर्भहरुले राजनीतिक दर्शनको गतिशीलता प्रदर्शन गर्दछन् र स्वयं ती राजनेताको अवसानपछि उनीहरुको देश, सरकार, सत्ता र सामाजिक जीवनमा आएका परिवर्तनले पुनः राजनीतिक सत्ताको द्वन्द्वात्मक गतिशीलतालाई नै स्थापित गरेका छन् । त्यसैले त दर्शनको समुच्चय नियाल्दा राजनीति दर्शन एउटा शाखा, तर मूल या वर्चस्वकारी रूपमा रहेको देखिन्छ । यसका अङ्ग एवं तत्त्वको मीमांसा गरी हेर्दा युद्ध र शान्ति, सेना र प्रशासन, संस्कृति र समाज, सभ्यता र सञ्चार, यातायात र विनिमय, उत्पादन र वितरण, माल र मुद्रा, वर्गीयता र मानवता बीचको द्वन्द्व र सन्तुलन सँगसँगै रहि आएको देखिन्छ । आज पनि पृथक्-पृथक् समानान्तर रूप र सारमा विभिन्न विचारधाराहरु राजनीतिक दर्शनमा रहि रहेका छन् । सैद्धान्तिक अवधारणाको विभेदमा हुँदाहुँदै पनि व्यावहारिक जीवनमा तिनीहरुले आफ्नो देश, समाज, सभ्यता र संस्कृति संरक्षणमा आफूलाई लगाउँदै सामाजिक विकास, शान्तिपूर्ण सह जीवन र अन्तर्राष्ट्रिय आदान-प्रदानलाई अँगाल्दै आएका छन् । कतिपय देशमा प्रकारान्तरले प्रतिस्पर्धात्मक बनेर जनताको बीचमा फैलिएका पनि छन् । नागरिकहरुको कल्याणलाई मुख्य प्राथमिकतामा राखेका भए पनि शासनको संरचना, जनप्रतिनिधित्व प्रणाली, सरकार चलाउने तरिका, राज्य प्रमुखको स्थान, अन्तर्राष्ट्रिय सम्बन्ध, संलग्नता र असंलग्नता, पञ्चशील र सैनिक गठबन्धन, शस्त्र व्यापारको होड र युद्ध, सामाजिक शान्ति र विविध द्वन्द्व, विश्व बजार र आर्थिक प्राविधिक वर्चस्व कायम गर्ने दौड जस्ता विषयले शक्तिशाली राष्ट्रको समूह र अन्य राष्ट्रहरुका बीच तीव्र राजनीतिक अन्तरद्वन्द्वको अवस्था पैदा भएको छ र सामाजिक द्वन्द्वले विश्वव्यापी रूपमै निरन्तरता पाइरहेको छ । त्यसैले आजको राजनीतिक दर्शन यिनै विषयको अध्ययन र व्यवस्थापनमा केन्द्रित बनेको छ ।

ख. विज्ञान दर्शन

विज्ञानको दर्शनलाई धेरैले 'प्रविधिको पनि कहीं दर्शन हुन्छ ? त्यो त भौतिकवादी भोगको उपकरण पो त !' भन्ने गर्दछन् । यथार्थमा

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

Philosophy of Science पनि समग्र दर्शनको सामान्यतामा त्यसकै एक शाखा स्वरूप रहेको विशिष्टता हो । ज्ञानको सिद्धान्तसँग पनि यसको सम्बन्ध हुन्छ । सत्यको खोजमा ज्ञान र विवेकलाई सकारात्मक ढङ्गले केन्द्रित गरी विज्ञानका सिद्धान्तलाई स्थापित गर्नु, पद्धतिपूर्ण प्रयोगद्वारा सिद्ध गरी परिणाम अघि सार्नु, प्राप्त नतिजालाई आलोचनात्मक परीक्षणद्वारा पुनः पुष्टि गर्नु र अनुमानका आधारमा होइन वास्तविक तथ्यहरु केलाएर निष्कर्ष निकाल्नु विज्ञान दर्शनको कार्यभार हो । त्यसो त विज्ञान दर्शन पनि कहिलेकाहीँ आधिभौतिक नतिजा तर्फ प्रवाहित हुन सक्छ । आधार गलत लिई अघि बढ्दा त्यस्तो अवस्था आउँछ । तथ्याङ्कीय भौतिक शास्त्रमा सम्भावनाको भूमिका, क्वान्टम सिद्धान्तमा मापन र जीव विज्ञानमा जैविक विकासको संरचनागत व्याख्या जस्ता कुरा पनि विज्ञान दर्शनको विषय बनेका छन् ।

अनुमानको विश्वसनीयता वैज्ञानिक प्रयोगद्वारा मात्र प्राप्त हुन्छ । विज्ञानको दर्शनले अनुमानलाई अनुसन्धानसँग जोडेर हेर्दछ । शोध विनाको बोधलाई स्वीकृत नगर्ने हुँदा सत्य र असत्यको आधार तथ्य बन्दछ । आगमनात्मक विधिमा कहिलेकाहीँ 'अतीत जस्तै भविष्य' भन्ने सोच आउन सक्छ र रहस्यवादमा डुब्नेहरुका लागि विषय शून्यता नै विषय बन्न सक्छ । तर पनि अनुमानपरक आगमनात्मक विधिलाई विज्ञानदर्शनको एउटा प्रारम्भिक सिद्धान्त नै मानिन्छ । सुनिश्चितता अर्को बिन्दु हो, जहाँ अनुसन्धानपछिको प्राप्ति अडिन्छ । यी दुई बीच सम्भावना रहन्छ । विज्ञान दर्शन गफको भन्डार होइन, त्यो ऐतिहासिक अनुसन्धान प्रक्रियाको पछिल्लो निष्कर्ष बन्ने वैचारिक सिद्धान्त हो । यसको गतिशीलतामा नै नवीन तथ्यद्वारा पुष्टि हुने सत्यको निरन्तरता आधारित हुन्छ । वैज्ञानिक निष्कर्षमा परिवर्तनको सम्भावना समाप्त भएको हुन्छ भन्ने धारणालाई विज्ञानको दर्शनले अस्वीकार गर्दछ । सत्यको गतिशीलता जस्तै विज्ञानका निष्कर्षहरु पनि गतिशील छन् र ती पनि नयाँ तथ्यको प्राप्तिसँगै परिवर्तन हुने गर्दछन् । जटिलता र सरलताको विभेदलाई अवलोकनद्वारा हल गर्न सकिँदैन । वैज्ञानिक यथार्थ वादको कुरा गर्नेहरुले पनि उपकरण वादको पक्ष लिन सक्छन् तर इतिहासमा देखा परेको मिथ्याकरणलाई विज्ञानले स्वीकार्दैन । प्रकृतिको स्वभावलाई सत्य मान्नासाथ त्यो भौतिकवादी हुन्छ र गतिमयतामा रहन्छ । आन्तरिक यथार्थ पनि वस्तुगत तथ्यकै प्रतिविम्बन हो र त्यसलाई मिथ्याकरणद्वारा बदल्न सकिँदैन । दिक् र कालको सम्बन्ध अटुट छ । प्रकृतिको अस्तित्वमा सम्बन्धवाद अन्तरनिर्भरता र प्रभाव बनेर आएको छ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

यस तथ्यलाई विज्ञान दर्शनले पुष्टि गर्दछ । वैज्ञानिक विधिशास्त्रीहरुले विज्ञान र प्रविधिलाई अभिशरण (convergence) देख्न सक्छन् । यो उनीहरुको ऐतिहासिक अन्तिम हेराइ तथा आदर्श भए पनि वास्तविक विश्वमा समरूपीपन सत्यको स्थानमा मात्र हुन सक्छ र त्यो पनि गतिमय नै हुन्छ । छनौटको स्वतन्त्रतामा रहेको सत्यले अन्तिम निष्कर्ष दिन सक्दैन । अवलोकन र अनुसन्धानमा प्राप्त तथ्याङ्क सामान्य हुन्छ, तर कहिलेकाहीं सामान्य नै विशिष्ट बन्न सक्दछ । विश्वासका आधारमा निर्मित सिद्धान्तहरु तथ्यद्वारा सिद्ध हुँदैनन् । विज्ञान दर्शनले विश्वासलाई होइन, व्यावहारिक प्रयोग, जाँच र पुस्ट्याइँद्वारा प्रमाणित सारलाई स्वीकार्दछ ।

अनुमान सत्यको खोजीमा नै गरिन्छ र त्यसको जाँचले हामीलाई यथार्थ तर्फ नै अग्रसर गराउँछ । कल्पना पनि वस्तुगत सत्यकै आधारमा गरिने सिर्जनात्मक सोच हो । यद्यपि सबै कल्पना सकारात्मक हुँदैनन् । सबै कुरालाई न्यूनीकरण गर्ने ह्रासवादी तथा पूर्वप्राप्तिको सातत्य इन्कार गर्ने बहिष्कारवादी हेराइमा सिद्धान्त भनेको अवलोकनको अनुभव मात्र हो । परन्तु प्रमार्णीकरणवाद (Verificationism) ले त्यसलाई अस्वीकार गर्दछ । वैज्ञानिक यथार्थवादले प्रकृतिको नियमलाई सामान्य सिद्धान्त मान्दछ । पद्धतिपरक क्रमबद्धतामै भौतिक सिद्धान्तका रूपमा अन्तराल या दिक्कालको सन्दर्भ जोडिन्छ । क्वान्टम सिद्धान्तले समेत सापेक्ष र शाश्वतको सम्बन्ध दर्शाउँदै अन्तराल र समयको संयोजन खोज्दछ । त्यसैले अव्यवस्थाद्वारा व्यवस्था मिलाउने कुरालाई विज्ञान दर्शनले खारेज गरि दिन्छ । विज्ञान दर्शनको सुव्यवस्थित क्रमबद्धता यथार्थमा नै खडा हुन्छ । प्रविधिको रूपमा निर्मित समग्र आविष्कार तथा उपकरणहरु मानव कल्याणमा समर्पित छन् । यद्यपि ध्वंसात्मक औजार पनि विज्ञानद्वारा नै आविष्कृत छन् तर पनि समग्र प्रविधिलाई जनकल्याणमा लगाउने सोच नै वैज्ञानिकहरुको मूल दृष्टिकोण रहि आएको छ । सदुपयोग र दुरुपयोगको व्यवहार त सामाजिक सत्ताको विषय बनेको हुन्छ । आइन्स्टाइन र अल्बर्ट नोबेलको पश्चात्तापले पनि यही बताएको छ ।

ग. समाज दर्शन

सामान्य अर्थमा शुभाशुभ कर्मको विवेचनामा केन्द्रित भई तर्कपूर्ण एवं पद्धति सङ्गत ढङ्गले समाजको अध्ययन गर्नु पर्दछ भन्ने दृष्टिकोणलाई समाज विज्ञानको दर्शन भनिन्छ । प्रकृति विज्ञानभन्दा अलग अध्ययन अनुसन्धान गरिने, सामाजिक वर्ग सम्बन्धको लेखाजोखा गर्दै व्यक्ति र

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

समष्टिको स्थान केलाउने एवं सामाजिक नीति-नियमका आधारमा आत्मिक मूल्य खोज्ने सोच बनेर दर्शनको एउटा शाखाका रूपमा समाज विज्ञानको दर्शन रहेको छ । यसमा पनि मीमांसा, विधि, सिद्धान्त र अनुमानको प्रयोग हुन्छ । वैज्ञानिक व्यवहारसँगै ज्ञानात्मकताको माग हुन्छ । सत्यको सम्भावना नियाल्दा बौद्धिक आधारमा गरिने तर्क अभिप्रायमूलक बन्ने गर्दछ । त्यसैले मानव व्यवहारको अर्थपूर्णता खोज्नु समाज विज्ञानको दृष्टिबोध बन्दछ ।

समाजको संरचनागत अध्ययन, जातीय एवं अन्तरजातीय सम्बन्ध, मानव व्यवहार र संस्कार, व्यक्ति र समष्टिको मेलमिलाप र द्वन्द्व, सामाजिक जीवनको आधार बनेको परिवार प्रथा विवाह र उत्सव, विश्वास र लोकाचार, नैतिक धारणा र सौन्दर्यबोध, सभ्यता र सामाजिक परिवर्तन प्रक्रिया, व्यक्तित्व र सिर्जना, वर्ग विभेद र द्वन्द्व, निर्धनता र सम्पन्नता, युद्ध र शान्ति आदि अनेक विषयको अध्ययन अनुसन्धान र व्यवस्थापन समाज विज्ञानको दर्शन अन्तर्गत पर्ने कुराहरु हुन् । यिनैलाई समाज दर्शनको तत्त्व मान्ने गरिएको छ ।[२] अगस्त कोम्टेदेखि मार्क्स-एङ्गेल्ससम्मका विचारकहरुले समाज दर्शनका बारेमा आफ्ना धारणा व्यक्त गरेका छन् । यसलाई कतिपयले राजनीति दर्शनसँग जोडेर विश्लेषण गरेका छन् त कतिले अर्थ दर्शन, धर्म दर्शन र संस्कृति दर्शनसँग जोडेर विश्लेषण गरेका छन् । सबैले समाज विज्ञानको दर्शनलाई नै समृद्ध पारेका छन् । सम्पत्ति सम्बन्धी धारणामा सामूहिकतावादी सोच बुद्ध दर्शनले अघि सारेको भए पनि पछिल्लो समयमा मार्क्सकै धारणाले वर्चस्व कायम गरेको छ ।[३] दर्शनका रूपमा जब समाज विज्ञानलाई हेरिन्छ, तब यसका तत्त्वहरुको निरूपण स्वाभाविक हुन जान्छ । यद्यपि समाज दर्शनमा दर्शनका अन्य शाखाको प्रभाव तथा कतिपय विषय या तत्त्वहरु अन्तरघुलित पनि भई आएका छन् । न्याय र नैतिकताको विषयलाई सबैले विकासको स्तर एवं समाज अनुकूल जातीय क्षेत्रीय र राष्ट्रिय तहमा व्यवस्थित गर्ने प्रयत्न गरि आएका छन् । विवाहको सन्दर्भमा हेर्दा प्राचीनताको अवशेषका रूपमा आज पनि कुटुम्ब विवाहलाई अँगाल्ने रीति हाम्रै देशमा समेत प्रचलनमा छ । सामाजिक परिवर्तनको स्वस्फूर्ततामा भई आएका हेरफेर, रूपान्तरण र नवीनतालाई स्वीकार्ने क्रममा नै औद्योगिक

---

२ विद्याभूषण, डी.आर. सचदेव, समाज शास्त्रका सिद्धान्त, लखनऊ : किताब महल ।

३ जी.के. शाखनाजारोभ समेत, समाजशास्त्र (सन् १९८६), अनु. राजेन्द्र मास्के, प्रगति प्रकाशन, मस्को ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

उत्पादनले घरेलु उत्पादनलाई विस्थापित गऱ्यो र कृषि तथा यातायातका पुराना साधनको सट्टा नयाँ साधनलाई अँगालियो । ग्रामीण सभ्यताको ठाउँ क्रमश: नगर सभ्यताले र राष्ट्रिय सोचको ठाउँ अन्तर्राष्ट्रिय सोचले लिँदै गरेको वर्तमानमा समाज विज्ञानको दर्शनले हामीलाई साँचो अर्थमा **वसुधैव कुटुम्बकम्** तर्फ लगि रहेको छ । शिक्षा, संस्कृति, सदाचार र प्रविधिको भूमण्डलीय अवस्थाले स्थानीय विशिष्टता जोगाउने सवाल उठिरहेको छ । परन्तु समाज विकासको द्वन्द्वात्मक गतिद्वारा प्राप्त हुने नवीनतालाई समाज दर्शनले स्वीकार्दै अघि बढ्छ र पुराना कुराहरु संरक्षित विषयमा बदलिन्छन् । मानिसहरुको अन्तर जातीय सम्मिलन प्रक्रिया पनि क्रमश: बढेर नै जान्छ र यसलाई कसैले रोक्न सक्दैन भन्ने दृष्टिकोण समाज विज्ञानको दर्शनले अघि सारेको मान्यता हो ।

घ. मस्तिष्क दर्शन

मस्तिष्कको दर्शनलाई मनोविज्ञान पनि भनिन्छ । मनोविज्ञानले ती अन्त:प्रेरणाहरुको दृष्टिकोणबाट चिन्तनको अध्ययन गर्छ, जसबाट त्यो उद्दीप्त हुन्छ र चिन्तनको व्यष्टिक विशेषतालाई उद्घाटित गर्दछ । दर्शनको विशिष्टतामा यो मानव मनको तत्त्व मीमांसा गर्दै मस्तिष्कका प्रकार्यको अध्ययन गर्ने शाखा बनेर रहेको छ । यस अर्थमा Philosophy of Mind अर्थात् मस्तिष्क दर्शन प्रकृति दर्शनकै वृत्तभित्र पर्दछ । मानसिक स्वभाव, मनको संरचना र कार्यको सम्बन्धमा अध्ययन गरिने मस्तिष्क दर्शनलाई विज्ञान दर्शनको अंशका रूपमा पनि हेरिन्छ । मानिसको आनीबानी, प्रवृत्ति, संवेदना, अनुराग र सामाजिक व्यवहारलाई मस्तिष्कले नै परिचालित र सन्तुलित गर्दछ । मस्तिष्कले राम्रोसँग ठिक ठिक काम गर्न सकेन भने त्यस्तो मानिस मानसिक अपाङ्गताको सिकार बन्दछ या पागल हुन्छ । लोक मनोविज्ञान र मानसिक संवृत्ति बीच रहने व्यक्तिगत ज्ञानको सामान्य हेराइ अर्थात् अवधारणा, संवेदना, चेतना, विश्वास, कामना, अभिप्राय, स्मृति, तर्कशीलता र कार्यकलाप सबैको आधारभूमि मस्तिष्क हो । त्यसैले मस्तिष्क र शरीरको सुसम्बन्ध, स्वस्थता र सिर्जनशीलताको तत्त्व मीमांसा गर्नु र समस्या समाधानका उपाय अँगाल्नु मस्तिष्क दर्शनको कार्य क्षेत्र बन्दछ । मस्तिष्क दर्शनको तत्त्व मीमांसा गर्दा वाणी, भाषा, लेखन, अभिनय, वैयक्तिक रुचि र स्वभाव, तार्किकता, सामूहिक भावना, नेतृत्व कौशल, योग्यता, उत्तरदायित्व निर्वाह, अहम् आदि विषयलाई हेरिन्छ । व्यक्तिको जीवन दृष्टिकोण, कार्यशैली, वैचारिक पक्षधरता, नैतिक चरित्र या आचरण,

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

विश्वास र प्रेम जस्ता विषयको बोध पनि मस्तिष्क दर्शनकै विषय रहि आएका छन् । वास्तवमा मस्तिष्कको भौतिक संरचना र मनको स्वच्छन्दताले व्यक्तिको व्यक्तित्व निर्माणमा गहिरो प्रभाव पार्दछ ।

दर्शनको इतिहासमा मस्तिष्क (mind) लाई मन, सञ्चेतनाको समुच्चय, चित्त, मानस, बुद्धि र आत्माको रूपमा समेत उल्लेख गरिएको पाइन्छ । परन्तु मस्तिष्कको वृत्तिलाई ठिकसँग बुझ्ने र विश्लेषण गर्ने काम भने धेरैपछि मात्र भएको हो । मस्तिष्क र शरीरलाई द्वैतवादी दृष्टिले हेर्ने धारणा पश्चिममा प्लेटो र पूर्वमा याज्ञवल्क्यदेखि नै भई आएको देखिन्छ । देकार्टले मस्तिष्क र शरीरको सम्बन्धलाई ज्ञान र गिदीसँग जोडेर हेर्दछन् । गिदी (brain) को बनोट शारीरिक हो भने मस्तिष्क त्यसद्वारा उत्पन्न क्रिया-प्रतिक्रियाको ज्ञानात्मक उपकरण । दुःख-पीडा, बेचैनी, उत्कण्ठा, कहराई, तर्साइ, झिँझ्याइ, हँसाइ जस्ता दिमागी अनुभूतिहरु घटनापरक हुन्छन् र तिनीहरु शारीरिक चालबाट उत्पन्न हुन्छन् । यसलाई क्षोभनशीलता भनिन्छ । इच्छा, प्रेरणा र अभिप्रायले घचघच्याएपछि शरीरलाई कार्यकलाप तर्फ लग्ने काम मस्तिष्कले गर्दछ । देखाइ, सुनाइ, सुँघाइ, चखाइ, जँचाइ र छुवाइबाट उत्पन्न हुने भौतिक अनुभूतिले मानसवृत्तिलाई जगाउँछ । मस्तिष्कले शरीरलाई र शरीरले मस्तिष्कलाई सचेत पारेपछि नै कार्यकलाप सम्पन्न हुन्छन् भन्ने धारणा देकार्टको छ । स्पिनोजाले उनको धारणालाई खण्डन गरेका छन् । अन्य कतिले भने संवेद्य क्रिया समानान्तर रूपमा हुन्छ भनी आएको पाइन्छ । आध्यात्मिक प्रत्ययवादीहरुले सबै क्रिया-प्रतिक्रियाका पछाडि 'परमात्मा' रहेको र उनकै अंश रूपमा 'आत्मा' चल्ने कुरा गर्दछन् । धर्मशास्त्रीय अनुमानका कुराहरुले ज्ञानलाई यथार्थमा भन्दा रहस्यमा लैजान्छन् । सचेतन स्वचालन वादका कुरा गर्ने हक्सले, अद्वैत धारणामा मस्तिष्क र शरीरको भौतिक अस्तित्व मात्र स्वीकार्ने डेबिड ह्युम एवं सम्बन्ध परावर्तनद्वारा मानसिक उद्दीपनको कुरा गर्ने व्यवहारवादी मनोवैज्ञानिक भन्दा पृथक् फ्रायडवादी रहेका छन् । उनी आनन्दको प्राप्तिलाई जैविक वृत्तिसँग जोड्दछन् र यौनवृत्ति अथवा कामभावलाई मुख्य कारक बताउँछन् । परन्तु मनोविज्ञानको विशिष्टतामा, शिक्षा, कानुन, स्वास्थ्य, श्रम, खेल, लडाइँ र विकास जस्ता विषय समेत पर्दछन् । त्यसैले मस्तिष्क दर्शनको पटाङ्गिनी निकै फराकिलो रहेको छ । सहज वृत्तिको शोधकार्यका अतिरिक्त बौद्धिक कार्यकलापको समग्रतालाई समेट्ने हुँदा मनोविज्ञानको दर्शनले मानस परिवेश, स्नायुतन्त्रिका, श्रमचेत, सामाजिक सक्रियता र पारस्परिक भाव सम्प्रेषणलाई समेत समेट्दछ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

आवश्यकता प्राकृतिक मात्र हुँदैन, त्यो सांस्कृतिक र बौद्धिक क्षेत्रमा पनि विस्तारित हुन्छ । त्यही खाँचो पूर्तिमा कला-कौशल, विज्ञान-प्रविधि र सांस्कृतिक सिर्जनाहरु रचिन्छन् । यी कामहरुको तर्जुमा, सञ्चालन र सम्पादनको अनुसन्धान र निचोड मस्तिष्क दर्शनकै अभिभारा मानिन्छ । डाक्टर, इन्जिनीयर, कलाकार, साहित्य-स्रष्टा, सङ्गीतज्ञ जस्ता पेसाकर्मीहरु सबै मानसिक श्रमक्षेत्रका व्यक्तित्व हुन् । उनीहरुद्वारा सम्प्रेषित सिप, सूचना र सिर्जना भौतिक र बौद्धिक दुवै प्रकारका हुन्छन् । यद्यपि विश्लेषणात्मक प्रकार्य वादको धारणामा भने मस्तिष्कका समग्र सोच स्नायुतन्त्रीय परिघटना हुन् र स्नायुतन्त्रीय गति स्वयं मानसिक परिघटना हुन् । जे.एच. लेविजको यस धारणाले विश्वासको आधारमा अन्त:प्रज्ञा प्राप्त हुने कुरा गर्दै अन्ततः आफूलाई सनातन प्रत्ययवादको चरणमा विसर्जित गर्दछ ।

ङ धर्म दर्शन

दर्शनको इतिहास र वर्तमानमा मानिसहरुको विश्वास, अन्धविश्वासी भावना, कल्पना र सहाराहीन अवस्थाको सहाराका रूपमा उब्जेको धर्म दर्शनले मिथक र परम्पराको आधारमा आफ्नो विचारधारात्मक सिद्धान्त र भक्तिपरक कर्मकाण्डीय व्यवहार विकसित गरि आएको छ । हिन्दु, बौद्ध, ईसाइ, इस्लाम जस्ता विश्व विख्यात धर्महरुले मात्र हैन, अन्य ससाना धार्मिक विश्वासले पनि प्रकृतिको व्यापकतम गति-प्रगति, सिर्जना-विनाश, जन्म-मृत्यु एवम् नियमितता र आकस्मिकताको बारेमा आफ्ना धारणा बनाएको पाइन्छ । व्यक्तित्व विकासदेखि प्राकृतिक विनाशसम्म सबैतिर ईश्वरीय लीला देख्ने हुँदा धर्म दर्शनले खोज, प्रयोग र प्रमाणीकरणमा भन्दा विश्वास, भक्ति र मोक्ष कामनामा समर्पित हुनु पर्ने बताउँछ । दिव्य आत्माको अंशका रूपमा मानव चेतना रहेको, धार्मिक अनुभूतिले अलौकिक ईश्वरको आभास मिलेको, पूर्वकर्म र भावी कर्मलाई जोड्न वर्तमान जीवन पाएको, मनुष्यको अस्तित्व अत्यन्तै दुर्बल रहेको र आफ्नो शक्ति प्रवर्धनका लागि ईश्वरीय परमसत्ताको अनुगामी बन्नु पर्ने कुरा धर्म दर्शनका मान्यता हुन् र यसैको प्रचार धार्मिक पुरेतहरु र धर्म दर्शनका व्याख्याताहरुले गरि आएका छन् । धर्मसँग जोडिएको कर्मकाण्डले मानिसमा अनौठो प्रभाव उत्पन्न गर्छ र त्यही अबोध भावका आडमा अनेकौं मठमन्दिर, गुम्बा विहारमा काल्पनिक कलाकारिता भरिए र भरिँदै आएका छन् । साहित्य रचिएका छन् । सङ्गीत सिर्जना गरिएका छन् । तर्कहीन विश्वासको पुनरावृत्तिमा नै धार्मिक आस्था निर्माण हुन्छ र त्यसले मानिसलाई विवेक शून्यताको तहसम्म पुऱ्याउँछ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

आत्मदाह गर्नु, नदीमा फालहालेर समाधिस्थ हुनु, ईश्वरमा विलय हुने विश्वासमा विषपान गर्नु जस्ता घटनाका पछाडि धर्म दर्शनमा रहेको सम्मोहनकारी व्यवहार, सम्पदा र सोचको मनोविज्ञान सवार छ, विसङ्गतिप्रतिको विश्वासले अघोरी बाबा बनेका हुन् या विक्षिप्त आस्थावादी किर्केगार्ड जस्ता हुन् । तिनीहरु भ्रान्तिका भुँवरीमा रमाएका मानिसकै पङ्क्तिमा पर्दछन् । धर्म दर्शनले ईश्वरलाई सर्व शक्तिमान् बनाएर प्रस्तुत गर्दछ र आवश्यकता अनुसार ऊ विभिन्न अवतारमा, विभिन्न धर्ममा र विभिन्न देशमा जन्मिने कुरा गर्दछ । पुराण कथामा ईश्वरको महिमा गान सबै धर्मले गरेका छन् । मानव संस्कृतिमा धर्मको स्थान बलियोसँग व्यवस्थित गरिएको छ । पौरस्त्य साहित्यमा बहु देवता वादको वर्चस्व रहे पनि पछिल्लो समयमा एकेश्वरवाद तर्फ धर्म दर्शन बढी रहेको छ । यद्यपि विश्व सन्दर्भमा एउटै ईश्वर प्रतिको आस्था स्थापित हुन भने मुस्किल छ र त्यो सम्भावना साकार भएमा पनि निकै समय लाग्ने छ ।

धर्म दर्शन र धार्मिक कर्मकाण्डका बीच प्रशस्त भिन्नता छ । व्यासले परोपकारलाई धर्मको मूल क्रिया बताए । कामना रहित कर्मको कुरा गरे पनि पौरस्त्य साहित्यमा हेतुहीन कर्मको कुरालाई आधारहीन गफकै रूपमा आलोचना गरिएको पाइन्छ । मानवीय नैतिकतालाई पनि समय, स्थान र जातीय संस्कृतिका आधारमा हेर्नु पर्ने हुन्छ । पहिले धर्मकै नाममा भए गरेका कर्महरु पनि आज अस्वाभाविक भएका तथ्य हाम्रो आफ्नै इतिहासमा अङ्कित यथार्थ हुन् । त्यसैले ईश्वरको निर्विकार अस्तित्व र सर्वज्ञताको कुरा पनि फगत भ्रान्ति आश्रित छ । प्राकृतिक धर्मका रूपमा वस्तुको गुण स्वभाव तथा प्रकृतिको नियमलाई धर्म मानेर हेर्दा यो स्वत: लौकिक सत्ताको ठोस यथार्थ बन्दछ र बोधगम्य हुन्छ । त्यहाँ ईश्वरको अस्तित्व समाप्त हुन्छ । यस स्थितिलाई नै एउटा विश्वास र धर्मको रूपमा व्याख्या गर्नेहरु पनि छन् । तर धर्म दर्शनको मूलतत्त्व या आधारमा अलौकिक ईश्वर, अतार्किक आस्था, भक्ति भावपूर्ण भजन कीर्तन र प्रार्थना, पूजापाठको कर्मकाण्ड, मठ मन्दिर र गुम्बा विहारको व्यवस्था, दान परोपकार र बलिजस्ता कुराहरु नै रहेको देखिन्छ । ईश्वर मरेको घोषणा गर्ने नित्सेलाई सराप्ने र समर्थन गर्ने दुवै धारा हाम्रो समाजमा पनि छन् । यो कुरा नयाँ पनि हैन । पौरस्त्य दर्शनमा धेरै अघि मीसांसा, चार्वाक र बौद्ध चिन्तनले ईश्वरको अस्तित्वलाई इन्कार गरेको जग जाहेर तथ्य छँदै छ । त्यसैले कुनै पनि धर्मको पक्षमा अथवा विपक्षमा बोलिने लेखिने कुराकानी हाम्रो दार्शनिक परम्पराको एउटा सातत्य रहि आएको छ र

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

दर्शन शास्त्रको अध्ययनमा यसलाई सहज रूपमा लिनु पर्दछ । धर्म दर्शनको व्यावहारिक दृष्टिकोण यस्तै यस्तै रहेको छ ।

च) भाषा दर्शन

भाषा दर्शन भनेको प्रयोगात्मक भाषा विज्ञानकै अध्ययन अनुसन्धान गर्ने शास्त्र हो । सामूहिक जीवनको आवश्यकताले भाषा पैदा गर्‍यो । प्रतिदिनको प्रयोगबाट हजारौं हजारले बोल्दै, आफ्ना मनका कुरा खोल्दै, शिक्षा साहित्य र विज्ञानका क्षेत्रमा कतिपय नवीन पदावली सिर्जना गर्दै विकसित मानव भाषाको समग्र अध्ययन, अनुसन्धान र व्यवस्थापन गर्ने दृष्टिकोणका रूपमा भाषा दर्शन रहेको छ । भाषाले नै मानव ज्ञान र अनुभवलाई सञ्चित गर्‍यो । अतीतलाई भविष्यसँग जोड्ने काम गर्‍यो । संस्कृतिको एउटा महत्त्वपूर्ण तत्त्व बनेर भाषाले मानिसलाई जोड्दै ल्यायो । वस्तुलाई नाम, कथनलाई आशय र अर्थद्वारा सुसज्जित गर्‍यो । गणितीय भाषाको रूपमा समेत मानव भाषा विकसित छ । अङ्क गणित, ज्यामिति तथा बीज गणितका अतिरिक्त विधेय कलन (predicate calculus) जस्ता कुराहरु पनि छन् । अर्थ सन्दर्भ र व्यावहारिक बोधको सङ्गति विना भाषाले भाव सम्प्रेषण गर्न सक्दैन भन्ने धारणा भाषा दर्शनमा रहेको छ । त्यसैले भाषाहरुका व्याकरण, शब्दकोश, उक्ति सङ्ग्रह बनाइन्छन् र तिनले मानक भाषा निर्माणमा मद्दत पुर्‍याउँछन् । भाषामा प्रयुक्त शब्दहरुको अर्थगत आधार वस्तुहरु नै हुन् र वस्तुकै विम्ब रूपमा शब्द बनेका हुन्छन् । कहीं यो भावसँग पनि सम्बद्ध बन्न पुग्दछ । त्यसो त मनोभाव पनि वस्तुगत यथार्थद्वारा नै उत्पन्न हुन्छ र मस्तिष्कको क्रिया-प्रतिक्रिया बीच समृद्ध बन्ने गर्दछ, वैयक्तिक या सामाजिक अनुभूति बनेर व्यवहारमा अर्थिन्छ । बोली वाक्य रूपमा व्यक्त भएर अर्थ सम्प्रेषण गरे पनि त्यो स्वयं अनुभवकै सञ्चय स्वरूप रहेको यथार्थ हो । मिथक पौराणिक कथा हो, तर त्यसको कल्पना पनि मानव मस्तिष्ककै उपज हो । शब्दको 'अर्थगत सिद्धान्त'लाई 'व्याकरणगत संरचना'ले व्यक्त गर्दछ । 'सन्दर्भको सिद्धान्त'ले व्याकरणबद्ध मानक निर्माणतर्फ नै डोर्‍याउँछ । यसलाई आजभोलि 'वर्णन सिद्धान्त' पनि भनिएको भेटिन्छ । वर्णनात्मकतालाई अनिश्चित र असान्दर्भिक बनाउनु हुँदैन भन्ने धारणा भाषा दर्शनको छ । वाक्य या कथन तथ्यको दर्पण हो भन्ने दृष्टिकोणले द्व्यर्थकता प्रयोग नगर्ने सल्लाह दिन्छ । परन्तु द्व्यर्थक शब्द प्रयोग गर्नु परेमा भ्रान्तिदायक हुनु हुँदैन भनी भाषा दर्शन उदार

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

बन्दछ । भाषामा साहित्य रचिन्छ र साहित्यमा छोटा र सरल वाक्यको प्रयोगलाई प्राथमिकतामा राख्नु पर्दछ; जसले गर्दा वक्ताको भाषा स्रोताले सजिलै बुझ्ने हुन्छ ।

भाषा दर्शनको फाँटमा रहेको एउटा मुख्य तर्कना के छ भने संसार एउटा छ, समाज भाषा अनेक छन् । यस्तो स्थितिलाई अन्त्य गरी विश्वभर एउटै भाषामा मानवीय व्यवहार गर्न पाए कति सजिलो हुन्थ्यो होला ! ईसाइ मिथकमा अभिव्यक्त यो भावनालाई कतिपय भाषाशास्त्री, राजनेता र धार्मिक पुरेतहरुले आआफ्नै ढङ्गमा विश्लेषण गरेका छन् र अन्ततः विश्वमा एक भाषाको वर्चस्व कायम हुने घोषणा पनि गरेका छन् । भाषाको मुख्य काम भनेकै मानव जातिलाई सह जीवनमा आबद्ध गर्दै परस्पर सहकार्य गरी अघि बढ्न सघाउनु हो । परन्तु भाषाको भूमिकालाई त्यस दिशामा बढाउनु भन्दा सजातीय भाषा निर्माण तर्फ पो मानिसहरु लाग्दै छन् । वास्तवमा भाषा विकास र विस्तारको आफ्नै प्रक्रिया हुन्छ । सबै भाषाहरुको आआफ्नै पद्धति हुन्छ । सम्बद्ध ध्वनिको उच्चारण, वर्णविन्यासको रूप, लेखन लिपि र त्यसको अर्थ सङ्गतिमा नै भाषाले मानव भावना सम्प्रेषण गर्दछ । आबाज, रूप र अर्थको आधारमा नै कथनको प्रत्यक्ष र अप्रत्यक्ष अवस्था, त्यसले व्यक्त गर्ने तात्पर्य र वस्तु या भावसँगको समन्वित स्वरूप निर्माण हुन्छ । शब्दको सामान्य अर्थ र विशिष्ट अर्थ प्रयोगपरक हुन्छ । नाम, सर्वनाम, विभक्ति, विशेषण, क्रिया र सहायक क्रिया जस्ता शब्द रूपद्वारा निर्मित वाक्यमा उद्देश्य, विधेय, वचन र वाच्यको ठिकठिक प्रयोगले भाषालाई सम्प्रेष्य एवं भावपूर्ण बनाउँछ । उपसर्ग तथा परसर्गको प्रयोग पनि भाषाको पद्धति अनुरूप नै गरिन्छ । कालदर्शी शब्दको रूपमा क्रियाको प्रयोग हुन्छ । औपचारिक भाषा मानक हुन्छ भने अनौपचारिक भाषा मानक नहुन पनि सक्दछ । भाषाको दर्शनलाई व्यवस्थित गर्ने काममा व्याकरणको भूमिका महत्त्वपूर्ण रहेर आएको छ । भाषाको रूप बोलचालमा र लेखनमा देख्न सकिन्छ । भाषाको भौगोलिक क्षेत्र पनि हुन्छ, जसलाई भाषिक भूगोल भनिन्छ । भाषिक भूगोलको वृत्त बाहिरको भाषामा फरकपन उत्पन्न भएको पाइन्छ । भाषिका प्रयोगका त्यस्ता रूपलाई मानकीकरण गर्दै लग्ने गरिन्छ । एउटै भाषा पनि देश देशको अन्तरालमा पृथक् विशिष्टता साथ प्रयोग भएको अवस्था देखिन्छ । यस्तो प्रयोगमा ध्वनिको समरूप भङ्ग हुने र वर्णविन्यासमा पनि सामान्य अन्तर आउने गरेको छ । अङ्ग्रेजी, नेपाली, हिन्दी, फ्रेन्च र चिनियाँ भाषाहरु ती भाषा मातृभाषा नभएका व्यक्तिले बोल्दा ध्वनिमा भिन्नता पाइनुलाई यसै सन्दर्भमा हेर्नुपर्दछ । प्रयोगको विस्तारले

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

भाषालाई क्रमशः नयाँ रूप दिँदै जान्छ । उही र उस्तै स्थिर भाषाको मागलाई भाषा विज्ञान या भाषिक दर्शनले ग्रहण गर्दैन । वैदिक संस्कृत र लौकिक संस्कृतको भिन्नता, मानक नेपाली र बोलचालको नेपालीमा हुने भिन्नता जस्तै गरी बेलायती अङ्ग्रेजी र अमेरिकी अङ्ग्रेजी अथवा ल्याटिन भाषादेखि इटालियन भाषासम्मको भिन्नता पनि यही नियम अनुरूप पृथक् बनेका हुन् । त्यसैले संसारका हजारौं भाषाहरु मध्ये केही लोप हुँदै जान्छन् र केही विकसित भएर बाँच्दछन् । हामीले जति प्रयत्न गरे पनि विश्वमा हाल प्रचलित लगभग आठ हजार भाषालाई जुगौंजुगसम्म बचाउन सक्दैनौं । खास खास क्षेत्रमा वर्चस्वमा रहेका भाषाहरुमध्येबाट विकसित र समृद्ध भएर केही भाषाहरु विश्व मानव समाजमा बाँच्ने छन् र तिनीहरु पनि शुद्धातिशुद्ध रूपमा होइन कि युगानुकूल परिष्कृत भएर नै रहने छन् । कुनै राष्ट्र या शक्तिले एक भाषालाई अन्तर्राष्ट्रिय भाषा बनाउन चाहेर हुँदो रहेनछ भन्ने दृष्टान्त भाषाको इतिहासमा पहिले नै अङ्कित भइ सकेको छ । मध्ययुग तिर दक्षिण एसियामा संस्कृत र युरोपमा ल्याटिन भाषाको वर्चस्व थियो । ती भाषालाई विश्वभाषा बनाउने रहर पनि कतिपयले व्यक्त गरेकै थिए । परन्तु आज तिनीहरु सांस्कृतिक सम्पदाका रूपमा परिणत भएका छन् । लोक जीवनमा प्रभावकारी छैनन् र बौद्धिक एवं प्राज्ञिक अध्ययनको भाषा बन्न पुगेका छन् । फ्रान्सेली उपनिवेश काल तथा ब्रिटिस उपनिवेश कालमा फ्रेन्च भाषा र अङ्ग्रेजी भाषाको ठुलो दबदबा थियो । उनीहरुले त्यसलाई अन्तर्राष्ट्रिय भाषा बनाउने प्रयास पनि गरे । तर तिनीहरु पनि एकल विश्व भाषाको रूपमा स्थापित हुन सकेनन् । आज ती भाषा राष्ट्र सङ्घीय प्रयोगका पाँच भाषा मध्ये एक भएर बसेका छन् । त्यसैले भाषा दर्शनले एक भाषा वादको विकल्प बहुभाषावाद (multi-lingualism) लाई स्वीकारेको हो । हामी पनि भाषा दर्शनको यो सोचसँग परिचित हुनु वाञ्छनीय लाग्दछ ।

छ. तर्क दर्शन

सत्यको खोजका लागि गरिने अनुमान, जिज्ञासा र परीक्षण मूलक चिन्तन तर्क हो । तर्कले वस्तुगत जगत्को सही ज्ञान हासिल गर्ने विधिका माध्यमबाट चिन्तनको विविधता र नियमको अध्ययन गर्दछ। विश्वलाई समग्रतामा बुझ्न मद्दत गर्ने प्रक्रिया दर्शनकै विषय भएकाले तर्क शास्त्रलाई पनि दर्शनको एउटा शाखाको मान्यता दिइन्छ । वस्तुगत ज्ञानको सत्यापनका लागि तर्क एउटा साधन हो; जसले सम्भावनालाई प्राकृतिक नियम र सिद्ध तथ्यका आधारमा निष्कर्षमा बदल्न मद्दत गर्दछ । अज्ञानबाट ज्ञान तर्फ,

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अपूर्णबाट पूर्ण तर्फ र वस्तुबाट विचार तर्फको यात्रा गर्दा मानिसहरु आफ्ना जिज्ञासामा अडिएर तर्क गर्ने गर्दछन् । त्यसैले तर्क वस्तुगत हुन्छ र विचारहरु तार्किक भए पनि ती विम्बगत हुन्छन् । विम्बबोध मस्तिष्कले गर्दछ र त्यो प्रत्ययिक वस्तुको रूपमा रहन्छ । कलम वस्तु हो र त्यो विचारमा रहँदा प्रत्ययिक वस्तु बन्न पुग्दछ अर्थात् वैचारिक वस्तु सरह मानसमा प्रतिविम्बन हुन्छ । यथार्थको प्रतिविम्बनबाट निर्गत ज्ञानको आधार व्यवहार हो र व्यवहार सिद्ध सत्य नै वास्तविक सत्य हो । त्यसैले सत्यको खोजी व्यावहारिक यथार्थको खोजी बन्ने गर्दछ । यथार्थको परावर्तनद्वारा प्राप्त हुने ज्ञानहरु संबोध र कल्पना दुवै रूपमा हुन्छन् । अनुभूति विम्ब पनि वस्तुकै सहारामा बनेको हुन्छ । पुरानो चिनजानको साथी सँगै नहुँदा पनि उसको आकृति हाम्रो सम्झनामा आउँछ । यसमा केही मात्रा कल्पनाको रहे पनि चिन्तनको मुख्य आधार संबोध रहन्छ । संबोध यथार्थको आधारमा अनुभव गरिने ज्ञान हो र त्यो तार्किक एवं विवेचनात्मक हुन्छ । विचार प्रणालीमा चिन्तनका विविध रूप रहि आएका छन् । ती मध्ये अनुमान या परिकल्पना, तर्कयुक्त विवेचना तथा निष्कर्ष जस्ता रूप सबैले अँगाल्दै आएका कुरा हुन् । व्यावहारिक जीवनमा हेर्दा चिन्तन र भाषा भिन्न देखिन्छन् तर ती अभिन्न भएर कार्य सम्पन्न गर्दछन् । भाषामा वैपरीत्य रहित र सहितको भिन्नता एवं अनेकार्थी रूपहरु हुन्छन् । तार्किकताले सही आधार प्राप्त गरेको अवस्थामा मात्र वैपरीत्य विहीन विचार आउँछ, अन्यथा सत्यको ठाउँ असत्य निष्कर्षले लिन पुग्दछ ।

तर्क शास्त्रको उत्पत्ति र विकासको इतिहास हेर्दा सर्वप्रथम ऋग्वेदका सूक्तहरुमा यो देखा पऱ्यो र पछि उपनिषद् कालसम्म आइ पुग्दा तर्कशास्त्रले आफूलाई सुव्यवस्थित दशर्नको रूपमा विकसित गऱ्यो । प्रारम्भिक लोकायत चिन्तनले जगाएको बुद्धिवाद पौरस्त्य चिन्तन परम्परामा बृहस्पति, चार्वाक, कणाद, अक्षपाद गौतम हुँदै तर्क प्रधानताको द्वन्द्वात्मक विमर्शमा न्याय दर्शनको नामबाट प्रस्तुत तर्कशास्त्र नै दक्षिण एसियाली चिन्तन परम्परामा पहिलो थियो र त्यसैलाई पछि दिङ्नागले व्यवस्थित गरे । याज्ञवल्क्य र गार्गीको संवादमा तार्किक बहस र अतार्किक अहङ्कारको झलक देख्न सकिन्छ । पश्चिममा युनानी चिन्तन परम्पराबाट तर्क शास्त्र अघि बढ्यो । तर्कपूर्ण शास्त्रार्थ गर्दा पराजित हुनेलाई दास बनाउने या मार्ने र विजयी व्यक्तित्वलाई गुरु मानेर दान सम्मान दिने चलन युनान र एसिया दुवैतिर देखिन्छ । जनक सभामा अष्टावक्रका पिता कहोड मारिएको र त्यसको बदला अष्टावक्रले लिएको सन्दर्भ यहींनिर सम्झनु पर्दछ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

तर्कशास्त्रलाई अनुमानको विज्ञान पनि भनिन्छ । आधार वाक्यको आडमा निष्कर्ष निकालिने तर्कशास्त्रको तत्त्वस्वरूप अनुमान, भ्रान्ति र सत्य रहेका छन् । अनुमानलाई सही वा गलत, असल वा खराब तर्कद्वारा मूल्याङ्कन गरिन्छ । प्रकृति या स्वभावको वर्गीकरण गर्ने समस्या सँगै नैतिक मूल्यको प्रश्न उठ्छ र त्यो भाषामा सीमित नरहेर गणित र विज्ञानमा विस्तारित हुन्छ । गणितीय तर्कशास्त्रका सन्दर्भमा मात्र वर्गीकरण महत्त्वपूर्ण नभएर यसलाई अन्य शास्त्रहरुमा पनि महत्त्वका साथ प्रयोग गरिएको छ । वास्तवमा वर्गीकरण एउटा तार्किक विधि हो जसले विषय वस्तु या सङ्कल्पको बोधलाई सरल बनाउँछ । 'इन्द्रिय' शब्द अविभाजित सङ्कल्पना हो भने आँखा, नाक, कान, जिब्रो र छाला वर्गीकृत इन्द्रिय हुन् । परन्तु सबै सङ्कल्पनाहरु परिभाषित हुन्छन् भन्ने छैन र त्यसरी परिभाषामा बाँध्न सकिँदैन पनि । त्यसैले कतिपय वस्तु या सङ्कल्पनाको ज्ञान दिनका लागि वर्णन, चरित्र-चित्रण र उदाहरणहरु प्रयोग गर्ने गरिन्छ । सङ्कल्पना स्वयं नै मूर्त-अमूर्त, सापेक्ष-निरपेक्ष, सकारात्मक-नकारात्मक, सम-विषम, सङ्गत-असङ्गत, समानार्थी-विपरीतार्थी रही आएका छन् । सङ्कल्पना भनेको वस्तुको सार र रूपलाई एकैसाथ व्यक्त गर्ने शब्द हो, जो चिन्तनमा रहन्छ र शब्दले बोकेको अर्थ या अभिलक्षण अवगत गराउँछ । वस्तुको तुलनीय एवं अतुलनीय रूप सँगै सामान्य र विशिष्ट गुणबोध गराउँछ । चरित्रबोधक अथवा प्रवृत्ति बोधक शब्दद्वारा व्यक्त गरिने सङ्कल्पनलाई पनि तर्क दर्शनले स्वीकार गर्दछ । यद्यपि त्यस्ता चरित्र या प्रवृत्तिहरुको सुधारलाई पनि असम्भव ठान्दैन । दुष्कर्मी व्याधा रत्नाकर सुधारिएर वाल्मीकि बनेको र बुद्धको प्रभावबाट अङ्गुलीमाल नामक डाँकु सुध्रिएको मिथक हाम्रो संस्कृतिमा छँदै छ ।

तर्कशास्त्रले स्वीकारेका प्राकृतिक नियमलाई विज्ञानले सिद्ध गरेको पाइन्छ । जस्तो कि मात्रात्मक विकास पछि गुणात्मक परिवर्तन हुन्छ, पृथक्ता बीचको द्वन्द्वात्मक एकताले अस्तित्व र विकासलाई निर्धारित गर्दछ र निषेधको निषेध सकारात्मक हुन्छ । यी कुराहरु आधारभूत नियम बनेर प्रकृति र समाजमा रहेका छन् । सिद्धान्तको गतिशीलता पनि यी नियमद्वारा नै निर्धारित हुन्छन् । तर्क दर्शनको सन्दर्भमा अरस्तु, लाइब्नीज, एङ्गेल्स, बर्टेन्ड रस्सेल र माओले पनि प्रकृति र समाजको परिवर्तन र विकासका नियमहरुको परावर्तन तर्क दर्शनमा रहेको उल्लेख गरेका छन् । सौन्दर्यमूल्यको खोजीमा उब्जेको सम्यक् चिन्तन भनी बुद्धले आफ्ना विचारहरुलाई हिन्दु कर्मकाण्ड वादको ठाडो आलोचनामा नलगाईकन तार्किक

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

आधारमा स्थापित गरे जबकि चार्वाकहरुले त्यसो गर्न सकेनन् । व्याघातको विकल्प अव्याघात, अनिश्चितताको विकल्प निश्चितता, अप्रामाणिकको विकल्प प्रामाणिक तथा अस्पष्टताको विकल्प सुस्पष्टतालाई स्थापित गर्नु पर्ने कुरामा तर्कशास्त्रको दर्शनले जोड दिन्छ । त्यसैले सिद्ध सूत्रको व्याख्या गर्दा पनि सही तर्क अघि सार्नु पर्दछ । ज्ञानको सत्यता जाँच्ने कसी व्यवहार हो भन्ने द्वन्द्वात्मक भौतिकवादीहरुले पनि तार्किक प्रणालीलाई नै अँगालेका छन् । उनीहरुले समानार्थी तर्कद्वारा सङ्कल्पना सिद्ध गर्ने विधि अँगाल्दै आएका छन् । चिन्तनमा समरूपताको माग गर्दै उनीहरुले मानक आधार स्थापित गरेका छन् । उदाहरणका लागि पदार्थको शाश्वतता र रूपान्तरणको नियमलाई लिन सकिन्छ ।

भिन्न-अभिन्न सँगै रहन्छ । मान्छे स्वयं भिन्न र अभिन्न छ । समाजको बनौट पनि भिन्न र अभिन्न भएर नै खडा छ । एउटा व्यक्ति पनि भिन्न-अभिन्नको द्वन्द्वात्मकतामा उभिएको हुन्छ । उमेर अवस्था, रूपाकृति र व्यवहारमा पनि भिन्नता र अभिन्नताको उपस्थिति हुन्छ । परन्तु सम्पूर्णतामा भिन्न र सम्पूर्णतामा अभिन्नको माग भने अवैज्ञानिक बन्न पुग्छ । वस्तुमा पनि पूर्ण समरूपी अस्तित्व होइन, सापेक्ष समरूपी अस्तित्व रहेको हुन्छ । त्यसैले समानता र असमानता दुवै सापेक्ष हुन्छन् । तर्कशास्त्रले सत्यलाई पनि सापेक्ष नै मान्दछ । अरस्तु भन्दछन्- "व्याघातका दुई पक्षहरु बीच कुनै मध्यवर्ती हुन सक्दैन । जहाँसम्म एउटा वस्तुको सम्बन्ध छ, त्यसका बारेमा हामीले कुरा गर्दा या त स्वीकार गरिन्छ या त्यसलाई इन्कार गरिन्छ ।" यो धारणाा **'निर्मध्यको नियम'** अनुरूप छ । तर्कशास्त्रमा प्रयुक्त हुने **'निर्मध्यको नियम'**ले दुई सत्य अस्वीकार गर्दछ । त्यसैले एउटा सत्य ठम्याउने क्रममा पृथ्वी या त टोलेमीले भने झैं चेप्टो छ, या कोपर्निक्सले भने झैं गोलो छ ।

यस विषयमा दुइटा निर्णय सत्य हुन सक्तैन । सत्य निरूपणका सन्दर्भमा अँगालिने अरस्तुद्वारा प्रतिपादित यो **'निर्मध्यको नियम'**लाई एङ्गेल्सले आफ्नो **'प्रकृतिको द्वन्द्वात्मकता'** नामक पुस्तकमा विश्लेषण गरेका छन् । यद्यपि कहिलेकाहीं अनिर्णित अवस्था रहन्छ र अल्पकालका निम्ति मध्यवर्ती अवस्था पनि पैदा हुन्छ । निषेधको सकारात्मकता विस्थापित भएको खण्डमा पनि सत्य हासिल हुँदैन । त्यसैले तर्क दर्शनमा व्याघातलाई होइन अव्याघातलाई अँगालिन्छ । दुईटा कुरा या भनाइमा रहेको पारस्परिक विरोध या भनाई बाझिएको स्थितिलाई व्याघात भनिन्छ भने कुरा मिलेको स्थितिमा भनाई नबाझिएको अवस्था अव्याघात हो । तर्कशास्त्रमा यसको

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

महत्त्वपूर्ण स्थान छ । खास गरी निर्मध्यको सिद्धान्त अथवा नियमले चिन्तनमा व्याघात होइन अव्याघातको आवश्यकता दर्शाउँछ । सापेक्ष स्थायित्व, गुण सङ्गति तथा निश्चितता विना अव्याघातको अवस्था पैदा हुँदैन । परिवर्तनको प्रक्रियामा प्रकृति, समाज र चिन्तनमा निर्मध्यको निषेध पनि रहेको हुन्छ र त्यसलाई मध्यवर्ती अवस्था भनिन्छ । तर्कशास्त्रमा खास गरी भविष्य वाणीको सन्दर्भमा यस्तो स्थिति देखा पर्दछ र त्यो 'तेस्रो सत्य' बन्ने गर्दछ । वर्तमान समयमा तर्क दर्शनको प्रभाव स्वरूप नै राजनीति दर्शनमा 'तेस्रो मत'लाई ठाउँ दिने लोकतान्त्रिक निर्वाचन पद्धतिको माग बढी रहेको छ; जसमा मतदाताले प्रत्याशी मध्ये एक छान्ने र अरू नछान्ने मात्र हैन, कुनै पनि नछान्न पाउने हक प्राप्त गर्दछन् । त्यसैले तर्क दर्शनमा सम्भावना र अनिर्णयलाई अन्त्य गर्ने माध्यम अव्याघात र निर्मध्यको नियम भई आएको छ । तर्क दर्शनका यी सामान्य नियमलाई हामीले पनि सन्दर्भ सहित अध्ययन गर्नुपर्दछ ।

ज. कानुनको दर्शन

न्याय पद्धति स्थापना गर्न, समाजलाई सुव्यवस्थित ढङ्गले अधिकार र कर्तव्यबोध गराउन र कानुनद्वारा सबैलाई दिक्दर्शन गराउने चिन्तन पद्धति र दृष्टिकोणलाई न्यायशास्त्र अथवा कानुनको दर्शन भनिन्छ । कानुनका सिद्धान्त र मान्यताहरुको प्रारम्भिक स्वरूप धार्मिक रहेको भए पनि त्यो मूलत: समाजका निम्ति समाजद्वारा अनुमोदित आचार विधिका रूपमा रह्यो । कानुनको दर्शनले प्रशासनका विधिहरु पनि सुनिश्चित गर्दछ । त्यसलाई पालना गराउने व्यवहारलाई सङ्केत गर्दछ । कुनै पनि विषयमा सैद्धान्तिक नियम सँगै त्यसको व्याख्या गरी सम्बद्ध निकायद्वारा समाजलाई व्यवस्थित गर्ने काम कानुनको हो । अधिकार तथा कर्तव्यको सम्बन्धमा व्यक्तिलाई स्वेच्छिक अथवा बाध्यात्मक रूपले बाँध्ने एवं सजगता दिने काम सँगै न्यायको संरक्षण गर्नु कानुनको धर्म हो । न्याय माग्नु पर्दछ, नमागीकन कसैले न्याय पाउँदैन भन्ने गरिन्छ । नागरिकहरुमा उत्तरदायित्वको भावना हुर्काउनु, दण्ड सजायको वर्गीकरण गर्नु, वैयक्तिक स्वतन्त्रताको रक्षा गर्नु, सामाजिक न्याय सुनिश्चित गर्नु, जाति र वर्गका द्वन्द्वलाई सम्पादन गर्नु जस्ता कामकुराहरु न्याय दर्शनका विषय हुन् ।

कानुन बहुआयामिक सामाजिक आचारसंहिता पनि हो र यसले न्याय प्रदायक सिद्धान्तसँगै न्याय प्रणालीको सुव्यवस्थापन गर्ने कार्य गर्दछ । न्याय प्रणालीको समग्र दृष्टिकोण कानुनद्वारा व्यक्त हुन्छ र यस प्रंकारको कानुन

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

मूलत: संवैधानिक सोचसँग आबद्ध हुन्छ । सामान्य प्रकृतिमा देवानी र फौजदारी कानुन भनिने गरे पनि पहिलो क्षतिपूर्ति प्रदायक हुन्छ र दोस्रो दण्डात्मक हुन्छ । निष्पक्ष न्याय सम्पादन गर्नु राष्ट्रिय अन्तर्राष्ट्रिय दुवै तहमा मूल दायित्व बन्ने हुँदा कतिपय कानुनहरु राष्ट्रका सीमा बाहिर पनि लागू हुन्छन् । यद्यपि कानुन भन्दा मूलत: राज्य या राष्ट्रद्वारा मान्यता दिइएको न्यायिक सिद्धान्त नै बुझिन्छ । नैतिक मूल्य स्थापनालाई मियो बनाइएका प्राचीन कानुनहरु प्रायजसो धर्ममा आधारित भए पनि यो सबै समय, समाज, अवस्था र आवश्यकताद्वारा परिवर्तित, परिष्कृत र स्थगित गरिँदै आएको पाइन्छ । उचित अनुचितको परिभाषा पनि समयसँगै बदलिएर आएको देखिन्छ । त्यसैले कानुन कुनै अपरिवर्तनीय धार्मिक मन्त्र या सूत्र नभएर समाजले स्वीकार गरेको, स्वीकृत गरेको स्वेच्छिक बन्धन हो र त्यो समयसँगै गतिशील भएर बदलिएर आउँछ । सत्यका लागि सद्विचार र न्यायका लागि सत् व्यवहारको समन्वय खोज्ने क्रममा 'कानुनको दृष्टिमा सबै समान' भन्ने आदर्श अँगाल्ने गरिएको छ, यद्यपि नागरिक अधिकारका सन्दर्भमा यो समन्यायको सिद्धान्त विपरीत रहेको छ । खास गरी बालबालिका र मानसिक रोगीका लागि कुनै पनि देशका कानुनले मताधिकार दिँदैन । त्यसैले समता भन्ने कुरा सापेक्ष हुन्छ भन्ने मान्यता स्थापित हुन्छ । कानुनको दर्शनले के भन्छ भने सामाजिक पविर्तनलाई सघाउँदै शान्तिपूर्ण ढङ्गले परिवर्तन ल्याउनका निम्ति आवश्यक नीति-नियम, विधि पद्धति बनाउनु काननुको मुख्य अभिप्राय रहन्छ, जस्तो सती प्रथा, बाल तथा बहुविवाह र छुवाछूत अन्त्य गर्न कानुनले नै काम गऱ्यो । मानवीय मूल्यको प्रश्न नैतिकतासँग पनि जोडिन्छ र कानुनी दृष्टिकोण प्रत्येक व्यक्तिको अधिकार र कर्तव्यका सम्बन्धमा 'समन्यायको सिद्धान्त' स्थापित गर्नु कानुनी दृष्टिकोण बन्दछ । वास्तवमा न्यायको प्रश्नले अन्यायको उपस्थितिलाई स्विकार्दछ । त्यस कारण कानुन अन्यायका विरुद्धमा बाध्यात्मक आदेश बन्नु पर्दछ । परन्तु राज्यका कैयौं अदालत अर्थात् न्यायिक निकाय र अड्डाहरु अर्थात् अर्धन्यायिक निकायले सामाजिक सत्यलाई स्थापित गर्न सक्दैनन् र अन्यायलाई समेत साथ दिन पुग्दछन् । यदि प्राकृतिक न्यायकै कुरा गर्ने हो र दुर्बलहरुको बाँच्ने इच्छालाई संरक्षण नगर्ने हो भने कानुनले कहिल्यै पनि मानवीय करुणा, समता र ममता भावलाई अङ्गीकार गर्न सक्दैन । प्राकृतिक नियम नै कानुनको आधार मान्ने हो भने जङ्गली शासनकै पक्षपोषण गरे भइहाल्छ । त्यस कारण नियम-कानुन र विधि-संहितालाई सामाजिकता प्रदान गर्नका लागि कानुनलाई बलिया बाङ्गाको हतियार बन्न दिन हुँदैन ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

राज्यले आफ्ना नागरिकहरु र अन्य मानिससँगको सम्बन्धका आधारमा कानुनलाई विभाजन अथवा वर्गीकरण गर्दै आएको छ । सार्वजनिक तथा वैयक्तिक कानुनको परिधि र सम्बन्ध राष्ट्रिय तथा अन्तर्राष्ट्रिय तहसम्म विस्तारित हुन्छ । संवैधानिक, प्रशासनिक, दुनियाँवादी, सरकारीवादी, श्रम सेवा र वाणिज्य जस्ता विषयगत रूपमा कानुन विस्तारित छ । व्यक्तिको अधिकार र कर्तव्यका सन्दर्भमा मात्र होइन, व्यक्ति र समाजको सम्बन्ध र सम्झौताका रूपहरुमा आकर्षित हुने ऋण-धन, करार र संस्थागत एवम् पारिवारिक कानुनको रूप पनि आधारभूत तहमा सामाजिक नै हुन्छन् । जन समुदाय, संस्कृति र कानुनी फैसलाका स्रोतलाई आधार बनाएर राजकीय, धार्मिक, जातीय र मानवीय प्रथालाई कानुनी रूप दिने काम सर्वत्र भई आएको छ । नेपालमा वि.सं. १९९७ देखि शक्ति पृथकीकरणको राज्य सिद्धान्त अँगालिएको बताइन्छ, खास गरी प्रधानन्यायालयको स्थापनालाई आधार मानेर । परन्तु राष्ट्रनिर्माता पृथ्वी नारायण शाहले नै राज्य नीति र थितिका बारे सर्वप्रथम व्यवस्थित ढङ्गले शक्तिपृथकीकरणको सिद्धान्त अघि सारेको तथ्यले यसलाई अमान्य गर्दछ । **'न्यायविकासिनी'** को प्राप्तिले यस तथ्यमा थप प्राचीनता प्रदान गर्दछ । धर्माधिकारीको व्यवस्थाबारे दिव्य उपदेशले उल्लेख गरेकै छ र यस्तो व्यवस्था बेलायतको कानुनी इतिहासमा पनि रहेको थियो र कानुनलाई ईश्वरको वरदान भन्ने इसाई चर्च राज्य संरक्षित पनि रहेका थिए । मुस्लिम **'सरियत'** त आज पनि कानुन सरह नै लागु भएको देखिन्छ । यद्यपि धर्म र समाजको सम्बन्ध नैतिक न्यायको विषय बनेर व्यक्त हुने गर्दछ । सांस्कृतिक विषय जस्तो कि गर्भपतन या भ्रुणहत्या, सगोत्री विवाह, पितृ अपमान, बहुपति या पत्नी प्रथा जस्ता कुराहरु समय सापेक्ष रीतिथिति रहि आएका छन् र ती कुनै वेला ठिक रहेका कुनै वेला बेठिक भएका देखिन्छन् ।

वास्तवमा कानुनलाई न्याय प्रदायक मानेको खण्डमा मात्र त्यो न्यायिक प्रणालीको सैद्धान्तिक एवं व्यावहारिक शास्त्र बन्ने गर्दछ । न्याय सम्वन्धी सोच नै व्यापक जनचासोको विषय या सरोकारका कुरासँग आबद्ध हुन्छ । तार्किकता वस्तुगत अवस्था बोध गर्न प्रयोग गरिने भए पनि अनुमानले होइन, यथार्थले पुष्टि गर्ने निर्णयले मात्र न्यायलाई स्थापित गर्दछ । दण्ड दिने उद्देश्यका साथ होइन, सामाजिक उत्तरदायित्व बोध गराएर नैतिक सुधारको चेतना दिने उद्देश्यद्वारा कानुन कार्यान्वयन गरिनु पर्दछ । समस्यालाई समग्रतामा हेरिनु पर्दछ । जाति, लिङ्ग र वर्गबद्धताले कानुनलाई न्यायिक समता र मानवीय ममताको मार्गबाट अलग्याइ दिन्छ । त्यसले यस पक्षमा

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

सतर्क रहनु न्यायदाताको कर्तव्य हुने दृष्टिकोण न्याय दर्शन अर्थात् कानुनको दर्शनले राखेको छ ।

झ. निष्कर्ष

दर्शनको बहुल स्वरूप र एकत्वका सन्दर्भमा विचार विमर्श गरिरहँदा हामीले इतिहास दर्शनको सन्दर्भ पनि समेटेका छौँ । प्राय: इतिहासको प्रसङ्ग उठ्नासाथ के भन्ने गरिन्छ भने "इतिहास विजेताको पौरख गान हो ।" परन्तु मानव संस्कृतिमा पराजितहरुको इतिहास पनि गौरव पूर्ण ढङ्गले अङ्कित भएका छन् र हुन्छन् । दर्शनको द्वन्द्वात्मकताले पनि नानात्व र एकत्वको सह जीवन देख्दछ । त्यसैले इतिहास दर्शनले जनताको वीरगाथा खोतल्दै समकालिक आर्थिक जीवन- जसको विवेचना अर्थ दर्शनले गर्दछ, उत्पादन पद्धति, सम्बन्ध, स्वामित्व र वितरण व्यवस्थाको विश्लेषण गर्दछ । समाज विकासको स्वस्फूर्ततालाई अन्त्य गरी योजनाबद्ध ढङ्गले, सन्तुलित, दीगो र पर्यावरण मैत्री विकास गर्नु पर्ने दृष्टिकोण प्रभावकारी बन्दै गएको छ । सहर र गाउँको विभेद अन्त्य गर्ने गरी आवास योजना तर्जुमा गर्ने, औद्योगिक क्षेत्रको अलग व्यवस्थासँगै बजार र बस्तीलाई निकटस्थ गर्ने, सहरमा पनि बागवानी बगैँचा र हरियाली पार्कको व्यवस्था गर्ने कामहरु सँगै क्षेत्रीय सन्तुलन अन्त्य गर्ने सोच विकास अवधारणामा स्थापित छ । संस्कृति र साहित्य दर्शनको बारेमा पहिले उल्लेख भइ सकेको छ । (हेर्नुहोस् : प्रज्ञा, पूर्णाङ्क १०९ तथा समकालीन साहित्य, पूर्णाङ्क ७१) शिक्षा दर्शनको सन्दर्भमा पनि विश्वव्यापी रूपमै ज्ञानात्मक र प्रयोगात्मक पक्षमा बहसमा भई आएको विषय हो । सबैका लागि शिक्षा भन्ने नारामा यसको वर्गीय चरित्र ढाकिएको छ । पैसा, पहुँच र व्यावसायिक बजार वादले प्राविधिक विषयका विज्ञहरुको समेत अकुशल ती ती देखा पर्दो छ र राज्य आफ्नो सामाजिक दायित्वबाट पन्छिएको देखिन्छ । यस प्रकारको अदूरदर्शी दृष्टिकोणले गर्दा राजनीतिदेखि समग्र विषयहरु प्रति सुस्पष्टता, दीर्घ कालिक तथा अल्प कालिक योजना र दार्शनिक समझ निर्माण गर्ने काममा समेत बाधा पुगेको छ । यस स्थितिलाई सुधार गर्न हामी सबै विषय र क्षेत्रका मानिसहरुले सँगसँगै अध्ययन गर्ने र अनुभव बाँडफाँड गर्नु पर्ने भएको छ ।

अन्त्यमा, आज हामी दर्शनको नानात्व र एकत्वका बारेमा विचार विमर्श गरिरहँदा यी सबै पक्षमा समेत ध्यान दिनु पर्ने भएको छ किनभने दर्शनले आफ्नो मूल स्वरूप झन्डै झन्डै अन्तर विषयक बनाइ सकेको छ र हामी पनि विचारधारात्मक समावेशीकरणका लागि ज्ञानको सह जीवन

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

निर्माण गर्दै दर्शन शास्त्रका सबै शाखाहरुलाई सँगसँगै अध्ययन गर्नु पर्ने अवस्थामा आइ पुगेका छौं । त्यसैले यसपल्ट विश्व दर्शन दिवसको सन्देश पनि यस्तै रहेको छ– **सँगसँगै अध्ययन गरौं ।**

सन्दर्भ ग्रन्थ सूची

अलेक्सेइ गेत्मानोभ, **तर्क शास्त्र** (ई.सं. १९९०), मस्को : प्रगति प्रकाशन ।

ईश्वर बराल, (सम्पा.), **साहित्य कोश,** (वि.सं. २०५५), काठमाडौं : नेपाल प्रज्ञा राजकीय प्रतिष्ठान ।

ऋषभदेव रेग्मी, **प्राच्य दर्शन परिचय** (वि.सं. २०३४), काठमाडौं : पाठ्यक्रम विकास केन्द्र ।

एस.एन. दास गुप्ता, **भारतीय दर्शनका इतिहास** (इ.सं. १९६७) राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ एकेडेमी ।

के. दामोदरन, **भारतीय चिन्तन परम्परा** (इ.सं. २००१), नई दिल्ली : पिपुल्स पब्लिसिङ हाउस ।

गोपाल शिवाकोटि, **राजनीतिक शब्दकोश** (वि.सं. २०६७), काठमाडौं : पैरवी प्रकाशन नेपाल ।

जी.के. शाखनाजारोभ समेत, **समाजशास्त्र** (सन् १९८६), अनु. राजेन्द्र मास्के, प्रगति प्रकाशन, मस्को ।

जी.टी. एच. पैट्रिक, **दर्शनशास्त्रको परिचय** (इ.सं. १९८१) चण्डिगढ : हरियाणा साहित्य एकेडेमी ।

फ्रोलोब आई टी., **दर्शन कोश** (इ.सं. १९८८) मस्को : प्रगति प्रकाशन ।

माओत्सेतुङ, **दर्शनबारे पाँच कृति** (वि.सं. २०२८), काठमाडौं : नेपाल चीन मैत्री सङ्घ ।

रबर्ट औदी, (सम्पा.) **डिक्सनरी अफ फिलोसफी** (इ.सं. १९८२), युएसए : क्याम्ब्रिज युनिभर्सिटी प्रेस ।

राहुल सांकृत्यायन, **दर्शन दिग्दर्शन** (इ.सं. १९८०), लखनऊ : किताब महल ।

रूटलेज, **इन्साइक्लोपिडिया अफ फिलोसफी** (इ.सं. २०००), लन्डन : कर्नवेल ।

विद्याभूषण, डी.आर. सचदेव, **समाज शास्त्रका सिद्धान्त,** लखनऊ : किताब महल ।

सिन्हा हरेन्द्रप्रसाद, **धर्म दर्शन कि रूपरेखा** (इ.सं. २०११) नई दिल्ली : मोतिलाल बनारसी दास ।

सिमोन ब्ल्याक बर्न, डिक्सनरी अफ फिलोसफी (इ.सं. २००८), न्यूयोर्क : अक्सफोर्ड युनिभर्सिटी प्रेस ।

●

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

नेपालमा पाशुपत दर्शनको विकास : एक विवेचना

डा. जगमान गुरुङ

पाशुपत दर्शनका प्रवर्तक

पाशुपत दर्शनका प्रवर्तक लकुलीश हुन् । लकुलीशलाई नकुलीश पनि भनिन्छ । यिनले लगुड (लट्ठी) धारण गर्ने हुनाले लगुडेश- लकुलीश-नकुलीश भनेको हो । भगवान् शङ्करका १८ अवतारहरुमा *लकुलीश पहिला हुन् । भृगुकच्छको नजिक कारवन नामक स्थानमा लकुलीशको* जन्म भएको उल्लेख शिवपुराणको कारवण माहात्म्यमा पाइन्छ । लकुलीशको मूर्तिमा उनको शिर केशले ढाकिएको हुन्छ । उनले दाहिने हातमा बीजपूरकको फल र बायाँ हातमा लगुड (लट्ठी) लिएको हुन्छ । ऐतिहासिक दृष्टिबाट लकुलीशको समय ईस्वी संवत्को प्रारम्भताका मानिएको छ । पाशुपत दर्शनको मूल सूत्रग्रन्थ माहेश्वररचित पाशुपतसूत्र हो । न्याय वैशेषिक दर्शनसँग पाशुपत दर्शनको घनिष्ट सम्बन्ध छ (शर्मा, १९८४: २५४-२५५) ।

पाशुपत दर्शनको दार्शनिक सिद्धान्त

पशुपति शब्दबाट पाशुपत शब्द बनेको छ । पाशुपत दर्शन कार्य, कारण, योग, विधि र दुःखान्तको विवेचनामा आधारित छ ।

कार्य- अस्वतन्त्रता अथवा परतन्त्रता नै कार्य हो । जीव स्वतन्त्र छैन, परतन्त्र छ । ईश्वर परतन्त्र छैन, स्वतन्त्र छ । जीव पति अथवा ईश्वरको अधीनमा छ । अतः ईश्वरलाई स्वतन्त्र मानिएको हो । कार्य पनि विद्या, कला र पशु गरी तीन प्रकारका छन् । जीवको गुण विद्या हो । जडभाव अथवा अज्ञान जीवको गुण हो । जीवको जडत्व र पृथ्वी आदि जड पदार्थहरु कला हुन् । जीव चित् अथवा ज्ञानले रहित हुन्छ । त्यस कारण जीवलाई पशु भनेको हो । ईश्वर पति हुन् । ईश्वर अथवा पतिको सान्निध्यबाट

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

जीवको पशुत्व अथवा जडभावको अन्त्य हुन्छ । पशुको गुण अथवा विद्या पनि बोधस्वभाव र अबोध स्वभाव दुई प्रकारका हुन्छन् । बोधस्वभाव अथवा बोधात्मिका विद्यालाई चित्त पनि भनिन्छ । चित्तद्वारा नै सबै वस्तुको ज्ञान गर्न सकिन्छ । यो चित्तगुण स्वयं बोधात्मक छ । जसरी सूर्य स्वयं प्रकाशात्मक छ, त्यसरी नै चित्त गुण पनि स्वयं प्रकाशमान छ । अबोधस्वभाव अथवा अबोधात्मिका विद्यामा पशुत्व प्राप्त गराउने धर्म र अधर्म दुवै संस्कार रहेको हुन्छ । जड पदार्थ कला स्वयं अचेतन हुन्छ । कला पनि कार्यरूप कला र कारणरूपकला गरी दुई प्रकारका हुन्छन् । पृथ्वी, जल, तेज, वायु, आकाश यी पाँच तत्त्व र रूप, रस, गन्ध, स्पर्श र शब्द यी पाँच गुण कार्यरूप कला हुन् । पाँच ज्ञानेन्द्रिय, पाँच कर्मेन्द्रिय, बुद्धि, अहङ्कार र मन कारणरूपकला हुन् । जसमा पशुत्व अथवा पुनर्जन्मादि गुण विद्यमान छ, ऊ पशु हो । पशु पनि साञ्जन र निरञ्जन गरी दुई प्रकारका हुन्छन् । शरीर र इन्द्रियले सहित पशु साञ्जन कहलाउँदछ । शरीर र इन्द्रियले रहित अशरीरी पशु निरञ्जन कहलाउँदछ (शर्मा, त्यही: २६२–२६४) ।

कारण- सम्पूर्ण चराचर जगत्‌को सृष्टि, संहार अनुग्रह गर्ने तत्त्व कारण हुन् । कारण ईश्वर हो । ईश्वर नै सम्पूर्ण वस्तुको सृष्टि, संहार र अनुग्रहको कारण भएकोले ईश्वर कारण कहलाउँदछ । कारण अथवा ईश्वर निरतिशय (सर्वोच्च) दृक्शक्ति र क्रियाशक्तिले युक्त भएर आद्य अथवा ऐश्वर्यद्वारा नित्य सम्बन्ध धारण गर्दछ । उक्त ऐश्वर्य आगन्तुक वा आकस्मिक नभएर नित्य हुन्छ (शर्मा, त्यही: २६४-२६५) ।

योग- चित्त अथवा बोधात्मक गुणद्वारा जीवलाई ईश्वरसँग सम्बन्ध स्थापित गराउने कारण योग हो । योग पनि क्रियायुक्त र क्रियानिवृत्त गरी दुई प्रकारका हुन्छन् । जप, ध्यान आदि क्रियायुक्त योग हुन्, किनभने यस अवस्थामा साधकले अझै पनि केही काम गर्नुपर्दछ । निष्ठा (महेश्वरको अविचल भक्ति), संवित् (तत्त्वज्ञान) र गति (ईश्वरको अनन्यशरणागति) आदि निवृत्तियोग हुन् (शर्मा, त्यही: २६४-२६५) ।

विधि– धर्मअर्थसिद्धि अथवा महेश्वरको सान्निध्य प्राप्त गर्नका लागि गरिने कर्महरु विधि हुन् । विधि प्रधान र गौण दुई प्रकारका हुन्छन् । प्रधान विधिलाई चर्या पनि भनिन्छ । चर्याका पनि दुई भेद छन्- व्रत र द्वार । भस्म स्नान, भस्मशयन, उपहार, जप र प्रदक्षिणा व्रत हुन् । उपहारको अर्थ नियम पालन गर्नु हो । हसित, गीत, नृत्य, हुडुक्कार, नमस्कार, जप यी षडङ्ग उपहार अथवा पूजाका छ वटा नियम हुन् । घाँटी र ओँठलाई हल्लाएर अहह ध्वनिद्वारा अट्टहास गर्नु हसित हो । गान्धर्वशास्त्रको

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

नियमअनुसार महेश्वरको गुण र धर्मको चिन्तन गर्नु **गीत** हो । नाट्यशास्त्रको नियम अनुसार हावभाव र मुद्राद्वारा अन्तर हृदयको भावना अभिव्यक्त गर्नु **नृत्य** हो । जिब्रो र तालुको संयोगद्वारा साँढेको जस्तो आवाज निकाल्नु **हुडुक्कार** हो । लौकिक पुरुष (सामान्य मानिस) को सामुन्ने यी सबै प्रयोग गुप्त रूपमा गर्नुपर्दछ । त्यस कारण व्रतलाई गोप्य राख्नुपर्दछ वा एकान्तमा गर्नुपर्दछ । व्रतलाई एकान्त राख्नको लागि क्राथनादि द्वारचर्याको आवश्यक पर्दछ । बाह्य प्रदर्शनका लागि योग्य विविध मुद्राहरु द्वारचर्या हुन्, जस्तै- क्राथन, स्पन्दन, मन्दन, शृङ्गारण, अवितत्करण र अवितद्भाषण । नींद नआए पनि आँखा चिम्लेर निदाएको जस्तो गर्नु आदि चेष्ठा **क्राथन** हो । शरीरका अङ्गहरु कँपाउनु **स्पन्दन** हो । खुट्टा भाँचिएको मानिस जस्तै लडखडाएर हिँड्नु **मन्दन** हो । यौवनवाला कामुक जस्तै हावभाव प्रकट गर्नु **शृङ्गारण** हो । निन्दनीय कर्म गर्नु **अवितत्करण** हो । हुँदो नहुँदो परस्पर विरोधी र निरर्थक शब्दहरु बक्बकाएर हिँड्नु **अवितद्भाषण** हो (शर्मा, त्यही: २६५-२६८) ।

दुःखान्त- अनात्मक र सात्मक गरी दुःखान्त दुई प्रकारका हुन्छन् । पूर्णरूपले सबै दुःखको विनाश हुनु अनात्मक दुःखान्त हो । दृक्शक्ति र क्रियाशक्तिले युक्त ऐश्वर्य प्राप्त गर्नु सात्मक दुःखान्त हो । बुद्धि वा ज्ञानशक्ति नै दृक्शक्ति हो । दृक्शक्तिका दर्शन, श्रवण, मनन, विज्ञान र सर्वज्ञता गरी पाँचप्रकार छन् । चाक्षुष अथवा नेत्रसम्बन्धी विषय, स्पर्श र रस सम्बन्धी विषयको ज्ञानशक्ति **दर्शन** हो । ठुलो, सानो, टाढा वा नजिकको पशुपंक्षी आदिद्वारा गरिएको शब्द सिद्धिको रूपमा उत्पन्न ज्ञानलाई **श्रवण** भनिन्छ । जुन जुन विषयको चिन्तन सम्भव छ, ती सबैको केवल चिन्तन गरेर नै योगसिद्धिद्वारा ज्ञान पाउनु **मनन** हो । सिद्धिद्वारा सबै शास्त्रको विषय र त्यसको अर्थ बोध हुनु **विज्ञान** हो । गुरुद्वारा उपदिष्ट वा अनुपदिष्ट सबै विषयको तत्त्वबोध र सदैव प्रकाशित सिद्धिज्ञान **सर्वज्ञत्व** हो । क्रियाशक्ति पनि मनोजवित्व, कामरूपित्व र विकरणधर्मित्व गरी तीन प्रकारका हुन्छन् । मन जस्तै वेगवान् हुनु, स्वेच्छाबाट रूप बदल्न सक्नु, इन्द्रियादि हीन भएर पनि ऐश्वर्य धारण गर्नु **मनोजवित्व** क्रियाशक्ति हो । कर्मफलबाट अलग भएर केवल आफ्नो इच्छाबाट समान लक्षणवाला, विभिन्न लक्षणवाला र एक तरहको शरीर र इन्द्रियमा अधिष्ठित हुनु **कामरूपित्व** क्रियाशक्ति हो । करण अथवा इन्द्रियहरु नभए तापनि वा सूक्ष्मरूपमा भए पनि सर्वोच्च ऐश्वर्यसँग सम्बन्धन हुनु **विकरणधर्मित्व** क्रियाशक्ति हो । अनात्मक दुःखान्त निषेधात्मक छ; किनभने यसमा केवल

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

दुखको निवृत्ति मात्र हुन्छ । सात्मक दुःखान्तमा दुःखको निवृत्ति पछि ऐश्वर्यको प्राप्ति हुन्छ । ऐश्वर्य भनेको अलौकिक शक्ति हो । त्यस कारण सात्मक दुःखान्तमा दुःखको पूर्ण निवृत्तिका साथ साथै अलौकिक शक्ति पनि प्राप्त हुन्छ (शर्मा, त्यही: २६०-२६२) ।

नेपालमा पाशुपतमतको विकास

वार्त्त प्रतिहार ध्रुवसङ्घको पशुपति, भश्मेश्वरको वि.सं. ५९० को अभिलेखमा सबभन्दा पहिले भगवान् पशुपतिको क्षेत्रको उल्लेख आएको छ । यसै गरी अंशुवर्माको बुङमतीको वि.सं. ६६२ को अभिलेखदेखि नेपालका शासकहरुले "भगवत्पशुपतिभट्टारकपादानुगृहीतो" प्रशस्ति धारण गरेको पाइन्छ । यसरी विक्रमको छैटौं शताब्दीको मध्यदेखि नै नेपालमा पाशुपत सम्प्रदायको विकास भइ सकेको अभिलेखीय प्रमाणहरु पाइन थाल्दछ । त्यसपछि विक्रमको सातौं शताब्दीको मध्यदेखि नेपालमा पाशुपतमतको विकास सम्बन्धी स्पष्ट अभिलेखहरु पाइन थाल्दछ । जिष्णुगुप्तको समयको आचार्य भगवत्प्रनर्दन प्राण कौशिकको पशुपति छत्रचण्डेश्वरको अभिलेख यसको उदाहरण हो । यस अभिलेखमा मङ्गलाचरणको रूपमा "सबै गुणहरु (सत्त्व, रज र तम) को जमोठ भएको प्रकृतिलाई खल्बल्याएर जसले ढुङ्गा झारपात लगायत ब्रह्मासम्मको अनेक रूप भएको सारा संसारलाई बनाउनु भयो; मानिसहरुको जीवन चलाइ दिने पहाड, रुख र वनलाई जसले एकै नाससँग बनाइरहनु भएको छ; कामदेवको शरीरलाई भस्म गराउने, सम्यग्ज्ञान आदिले परिपूर्ण भएका उहाँ छत्रचण्डेश्वरले खुसी भएर तिमीहरुलाई रक्षा गरुन्" भनेर छत्रचण्डेश्वरको स्तुति गरिएको छ । यसै गरी उक्त अभिलेखमा भगवान् छत्रचण्डेश्वरको मूर्ति टुटफुट हुँदा मरम्मतको लागि मुण्डशृङ्खलिक पाशुपत सम्प्रदायका आचार्यहरुको सङ्घलाई खेत दान दिएको उल्लेख छ (वज्राचार्य, २०३०: ४२६-४२७) । उक्त अभिलेखमा पाशुपत सम्प्रदायका आचार्यहरुको सङ्घको उल्लेख आएको हुँदा यहाँ केवल पाशुपत सम्प्रदायका अनुयायीहरु मात्र नभई यस मतको संस्थापन तथा सञ्चालन गर्नसक्ने पाशुपताचार्यहरु पनि भएको र उनीहरु सङ्गठनात्मक ढङ्गले पाशुपतमतको विकासमा अघि बढेको देखिन्छ ।

पाशुपतमतका प्रवर्तक लकुलीश हुन् र उनलाई स्वयं शिवको अवतार मानिन्छ भन्ने कुरा यस अघि नै उल्लेख भइ सकेको छ । पाशुपत मतका प्रवर्तक लकुलीशलाई छत्रचण्डेश्वर पनि भनिन्छ । उन्नतखालको ऊर्ध्वलिङ्ग छत्रचण्डेश्वरको मुख्य चिनारी हो । विश्वकर्मावतारशास्त्र अनुसार लकुलीश

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

पद्मासनमा बसेको हुन्छ । उनले दाहिने हातमा मातुलिङ्ग (बिमिरो) र बायाँ हातमा दण्ड लिएको हुन्छ । भारतको मथुरामा लकुलीशको यस्तो लक्षण अनुसारको मूर्ति पाइएको छ । नेपालमा भने छत्रचण्डेश्वर पद्मपीठमाथि समपादमा उभिएको अवस्थामा स्थापना गरिएको हुन्छ र उनले आफ्नो हातमा त्रिशूल लिएको हुन्छ । लकुलीशलाई छत्रचण्डेश्वर भन्ने र यसलाई शिवालयमा आवश्यक रूपले स्थापना गर्ने परम्परा नेपालको आफ्नो विशेषता हो (रेग्मी, २०३०: २८-३४) ।

नेपालमा पाशुपतमतका पनि थुप्रै उपभेदहरु पाइन्छन्, जुन यस प्रकार छन् -

१. मुण्डशृङ्खलिक पाशुपत
२. शृङ्खलिक पाशुपत
३. दानशृङ्खलिक पाशुपत
३. दानपाशुपत
५. वश पाशुपत

मुण्डशृङ्खलिक पाशुपत

जिष्णुगुप्तको पालाको आचार्य भगवत्प्रनर्दन प्राणकौशिकको पशुपति छत्रचण्डेश्वरको अभिलेखमा मुण्डशृङ्खलिक पाशुपताचार्य सङ्घको उल्लेख छ । उक्त अभिलेखमा यस सम्प्रदायको बारेमा कुनै उल्लेख गरिएको छैन तापनि मुण्डशृङ्खलिक उपाधिको आधारमा यस सम्प्रदायका अनुयायीहरु मुण्डमाला लगाउँदथे भन्ने बुझिन्छ (रेग्मी, २०३०: ३६) । मुण्डमाला भन्नाले वास्तविक नरमुण्डको माला नै नभएर मानिस अथवा अरू जीवजन्तुको हाडमा नरमुण्डको आकृति अङ्कित भएको माला पनि हुन सक्छ, किनभने यो प्रचलन अहिले पनि तान्त्रिक साधकहरुमा प्रचलित छ । शैव दर्शनमा समस्त जीवलाई पशु र शिवलाई पति अथवा ईश्वर मानिएको छ । पति अथवा ईश्वरको अनुग्रहबाट पशु अथवा जीव पाश (भवबन्धन) बाट मुक्त हुन्छ भन्ने शैवमतको दार्शनिक सिद्धान्त हो । अत: पाशको प्रतीकको रूपमा पाशुपतहरुले शृङ्खला (सिक्री) लगाएको हुन सक्छ (रेग्मी, त्यही: ३८-४२) । अंशुवर्माको साँगाको वि.सं. ६६५ को अभिलेखमा स्पष्टसँग मुण्डशृङ्खलिक पाशुपत शब्दको उल्लेख नआए तापनि मुण्डशृङ्खलिक पाशुपतहरुका आराध्यदेव मुण्डमाला लगाएका महादेवको उल्लेख आएको छ । उक्त अभिलेखमा मङ्गलाचरणको रूपमा “कानमा गहनाको रूपमा लगाइराखेका डरलाग्दा सर्पहरुको फुँकारको हावाले जटा छ्यान्नब्यान्न भएको, भरखरै

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

काटिएको तातातातो रगत चुहिरहेको मुण्डमाला लगाएको, ठुलो स्वरले खित्का छोडेर हाँसिरहेको, रगत चुहिरहेको हात्तीको छाला ओढेको, पार्वतीले डराई डराईकन हेरिएको महादेवको रूपले तिमीहरुलाई रक्षा गरोस्" भनेर महादेवको महाउग्र स्वरूपको वर्णन गरिएको छ (वज्राचार्य, २०३०: ३३६-३३८) । अंशुवर्माको साँगाको यस अभिलेखमा उल्लिखित मुण्डमाला लगाएको महादेवको महाउग्र स्वरूप मुण्डशृङ्खलिक पाशुपतहरुको सिद्धान्त र आचरण अनुरूपको छ । त्यस कारण आचार्य भगवत्प्रनर्दन प्राणकौशिकको समय भन्दा अघि अंशुवर्माको पालामा नै नेपालमा मुण्डशृङ्खलिक पाशुपत सम्प्रदायको भलिभाँति विकास भइ सकेको देखिन्छ । अंशुवर्माले भगवान् पशुपतिनाथलाई नेपालको राष्ट्रदेव तथा वास्तविक शासकको रूपमा राजकीय मान्यता दिएको कुरा यस सन्दर्भमा स्मरणीय छ ।

शरीरसँग छुट्टिइसकेको, रगत चुहिरहेको, जिब्रो काढेर र्याल चुहाइरहेको र फुस्रो आँखा पल्टाएको पशु वा मानिसको टाउकोलाई तृष्णा र अहङ्कार रहित ज्ञानको प्रतीक मानिन्छ । यसै गरी छाला तथा मासु नभएको नरकपाललाई शून्यताको प्रतीक मानिन्छ । अत: मुण्डशृङ्खलिक पाशुपतका अनुयायीहरुले विशुद्ध ज्ञान र शून्यताको प्रतीक नरमुण्डमाला धारण गरेका हुन् । शिवलाई "कपालमालाङ्कितशेखराय (जटाजूटमा नरकपालको माला अङ्कित गरेका)" भनेर स्तुति गरेको पाइन्छ । चौरासी सिद्ध मध्येका कतिपय सिद्धहरुले आफ्नो जटाजूटमा नरकपालको माला अङ्कित गरेको पाइन्छ । अत: मुण्डशृङ्खलिक पाशुपतका अनुयायीहरुले आफ्नो जटाजूटमा नरकपालको माला अङ्कित गरेर गलामा चाहिँ हाड तथा धातुको शृङ्खला (सिक्री) लगाएको हुन सक्छ ।

यस्तै विशेषता भएको एउटा शैव सम्प्रदाय भारतमा कापालिक मतको रूपमा प्रख्यात थियो । कापालिक मतलाई पाशुपत सम्प्रदायका अतिमार्गी शाखा मानिएको छ । अत: मुण्डशृङ्खलिक पाशुपत र कापालिक मतको बीचमा अन्तर सम्बन्ध रहेको देखिन्छ । श्रीमद्भागवतमहापुराणमा यिनीहरुलाई जटा, खरानी र हाड धारण गर्ने भनेर वर्णन गरेको पाइन्छ (रेग्मी, त्यही: ३७) । रुद्राक्षारण्यमाहात्म्य र देवताविमर्शस्तुतिमा महादेवलाई मुण्डमालाधारी देवताको रूपमा स्तुति गरिएको छ । अत: मुण्डशृङ्खलिक पाशुपतहरु मुण्डमालाधारी महादेवका उपासक थिए भन्ने बुझिन्छ । नेपालमा मुण्डमाला लगाएका शिव र भैरवका असङ्ख्य मूर्तिहरु पाइन्छन्, जसले मुण्डशृङ्खलिक पाशुपत मतको लोक प्रियतालाई स्पष्ट पार्दछ (रेग्मी, त्यही: ३७) । बूढानीलकण्ठ नारायणको पोखरीको उत्तरतर्फको भित्तामा जटाजूटमा

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

नरकपाल अङ्कित गरिएको महादेवको पूर्वमध्य कालीक प्रस्तर मूर्ति अवस्थित छ । यसबाट पनि उक्त कुरालाई प्रमाणित गर्दछ ।

शृङ्खलिकपाशुपत

जिष्णुगुप्तको पालाको आचार्य भगवत्प्रनर्दन प्राणकौशिकको पशुपति छत्रचण्डेश्वरको अभिलेखमा शृङ्खलिक पाशुपतको पनि उल्लेख आएको छ (वज्राचार्य, २०३०:३३६-३३८) । शृङ्खलिक उपाधिको आधारमा यस मतका अनुयायीहरु शृङ्खला (सिक्री) लगाउँदथे भन्ने बुझिन्छ । नेपालमा शृङ्खला (सिक्री) लगाएका भैरव तथा अन्य देवी देवताका प्रशस्त मूर्तिहरु पाइन्छन् । यी भैरव तथा देवी देवताहरुको सम्बन्ध शृङ्खलिक पाशुपतमतसँग रहेको हुन सक्छ । मुण्डशृङ्खलिक पाशुपतहरु नरमुण्ड तथा हाडको माला लगाउँदथे भने शृङ्खलिक पाशुपतहरुले धातुको शृङ्खला (सिक्री) लगाएको देखिन्छ । अर्को कुरा मुण्डशृङ्खलिक पाशुपतहरु शून्यताको अवस्थामा पुगिसकेका हुनाले शून्यताको प्रतीक मुण्डशृङ्खला (मुण्डमाला) धारण गर्ने र शून्यताको साधनामा अग्रसर रहेको साधक शृङ्लिक पाशुपतहरुले केवल धातुको शृङ्खला (सिक्री) मात्र लगाएको देखिन्छ । त्यस कारण मुण्डशृङ्खलिक पाशुपतहरु अतिमार्गी थिए भने शृङ्खलिक पाशुपतहरु केही सुधारवादी देखिन्छन् ।

दानशृङ्खलिक पाशुपत

नरेन्द्रदेवको पालाको पशुपति, देउपाटनको वि.सं. ७०२ को अभिलेखमा दानशृङ्खलिक पाशुपतको उल्लेख आएको छ । उक्त अभिलेखमा शालङ्कामा बस्ने ब्राह्मण विश्वसेनकी पत्नी सुवर्ण गोमिनीले दानपाशुपताचार्य तिलडुकलाई खेत दान दिएको र तिनले पनि उक्त खेत दानशृङ्खलिक पाशुपतहरु बिरामी भएमा औषधोपचारको लागि दान दिएको उल्लेख छ (वज्राचार्य, २०३०: ४७२-४७३) । उक्त अभिलेखमा दानशृङ्खलिक पाशुपतहरुको दार्शनिक सिद्धान्त र आचरण बारे उल्लेख गरिएको छैन । प्रा.डा. जगदीशचन्द्र रेग्मीका अनुसार यसमा प्रयुक्त दान विशेषणले यस सम्प्रदायको दान लिने विशेषतालाई सङ्केत गरेको बुझिन्छ (रेग्मी, २०३०: ४२) । दानपाशुपताचार्य तिलडुकले आफूले दान पाएको खेत दानशृङ्खलिक पाशुपतहरु बिरामी हुँदा औषधोपचार गर्ने परोपकारको काममा लगाएको र यस सम्प्रदायसँग जोडिएको दान विशेषणको विश्लेषण गर्दा दानशृङ्खलिक पाशुपत मतका अनुयायीहरु परिव्राजक (घुमि हिँड्ने) र अपरिग्रह (नगद तथा

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

जग्गा जमिन सङ्ग्रह नगर्ने) धर्म ग्रहण गरेका रम्ता जोगी देखिन्छन् । यसबाट शृङ्खलिक पाशुपतहरु आश्रम खोलेर बस्ने र दानशृङ्खलिक पाशुपतहरु चाहिँ परिव्राजक (घुमि हिँड्ने रम्ता जोगी) देखिन्छन् ।

दान पाशुपत

नरेन्द्रदेवको पालाको पशुपति, देउपाटनको वि.सं. ७०२ को अभिलेखमा दानपाशुपताचार्य तिलडुकको उल्लेख आएको कुरा यस अघि नै उल्लेख भई सकेको छ । मृण्डशृङ्खलिक पाशुपत र शृङ्खलिक पाशुपतका जस्तै दानशृङ्खलिक पाशुपत र दान पाशुपतका पनि दुई भेद देखिन्छन् । दुवैको दार्शनिक सिद्धान्त र आचरण परिव्राजक तथा अपरिग्रहधर्म भए तापनि धातुको शृङ्खला (सिक्री) लगाउने जति दानशृङ्खलिक पाशुपत र धातुको शृङ्खला (सिक्री) नलगाउने चाहिँ दान पाशुपत कहलाएको देखिन्छ । शृङ्खला (सिक्री) लाई पशुपाशको प्रतीक मानिएको कुरा पनि यस अघि नै उल्लेख भइ सकेको छ । अत: पशुपाशबाट मुक्त भई समाधिको उच्च तहमा पुगेका आचार्यहरु आफ्नो पशुपाशबाट मुक्त भइ सकेको अवस्था दर्शाउनको लागि कुनै पनि शृङ्खला (सिक्री) नलगाउने हुनाले त्यस्ता साधकहरुलाई दान पाशुपत भनेको बुझिन्छ ।

वश पाशुपत

शिवदेव द्वितीयको काठमाडौं, लगनटोलको वि.सं. ७५२ को अभिलेखमा वश पाशुपतको उल्लेख छ । उक्त अभिलेखमा शिवदेवले आफूले स्थापना गरेको श्रीशिवदेवेश्वर महादेव मन्दिरको टुटफुट भएमा त्यसको मरमतको जिम्मा वश पाशुपत सम्प्रदायका आचार्यहरुलाई दिएको उल्लेख छ । यसै गरी शरीर र किल्लाको स्थितिबन्देजले युक्त भएको वैद्यग्राम भूमिच्छिद्रन्याय गरी वश पाशुपत सम्प्रदायका आचार्यहरुलाई बिर्ता दिएको, त्यहाँका सबै राजकीय आम्दानी पाशुपत आचार्यहरुले नै उठाउन पाउने, त्यहाँका जनताको हेरचाह पनि पाशुपत आचार्यहरुले नै गर्ने, पाशुपत आचार्यहरुले लाए अह्राएको काम त्यहाँका जनताले गर्नुपर्ने र त्यस गाउँमा कुनै पनि सरकारी कर्मचारीले पस्न नपाउने उल्लेख पनि उक्त अभिलेखमा छ (वज्राचार्य, २०३०: ५१४-५१६) । वश पाशुपतको पनि राम्ररी परिचय खुल्न सकेको छैन । प्रा. डा. जगदीशचन्द्र रेग्मीले वश पाशुपतलाई ध्यानद्वारा आफ्नो इन्द्रियलाई वशमा राख्न सक्ने योगीहरुको सम्प्रदायको रूपमा मान्नु भएको छ (रेग्मी, २०३०: ४३-४४) ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

पाताञ्जलयोगसूत्रमा महर्षि पतञ्जलिले योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः (चित्तवृत्तिको सर्वथा निरोध नै योग हो) भनेर योगको परिभाषा गरेका छन् । जब चित्तका वृत्तिहरुको सर्वधा निरोध हुन्छ, त्यस समयमा द्रष्टा आफ्नो स्वरूपमा स्थित हुन्छ; अर्थात् उसलाई कैवल्य प्राप्त हुन्छ (गोयन्दका, २०५९: १-२) । अतः यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान र समाधि यी अष्टाङ्गयोगको प्रक्रियाबाट धर्ममेघसमाधिमा पुगेर कैवल्य प्राप्त गर्नु योगको परम लक्ष्य हो । जसरी मेघ अथवा बादलहरु आकाशमा गएर निश्रित हुन्छन्, त्यसरी नै इन्द्रियका आसक्तिहरु शून्यमा विलीन हुने समाधिको अवस्थालाई धर्ममेघसमाधि भनिन्छ । योगका पनि मन्त्रयोग, हठयोग, लययोग र राजयोग यी चार भेद छन् । यसमध्ये मन्त्रसाधना नभएर शुद्ध यौगिक प्रक्रियाद्वारा आफ्नो इन्द्रियलाई वशमा राखेर कैवल्य प्राप्त गर्ने सदाचारी पाशुपत योगीहरु वश पाशुपत कहलाएको बुझिन्छ ।

निष्कर्ष

नरेन्द्रदेवको ललितपुर गैह्रीधाराको वि.सं. ७१६ को अभिलेखमा पशुपतिमा वाग्मतीको पूर्व किनारामा रहेको भगवान् वज्रेश्वर मण्डलीको उल्लेख छ । ज्ञानयोग र कर्मयोगमा लागेकाहरुले सदाचारमा रहेर वज्रेश्वरमण्डलीको हेरविचार गर्ने र वज्रेश्वरलाई लक्ष्य गरी पाशुपतहरुलाई र ब्राह्मणहरुलाई सकिने जति भोजन गराउनू भन्ने कुरा पनि उक्त अभिलेखमा उल्लेख छ (वज्राचार्य, २०३०: ४८१-४८३) । उक्त अभिलेखमा पाशुपत सम्प्रदायका अन्य भेदहरुको उल्लेख गरिएको छैन । केवल "पाशुपतानाम् (पाशुपतहरु)" मात्र भनेको छ । उक्त अभिलेखमा पाशुपतहरु र ब्राह्मणहरुलाई समान स्तरमा राखिएको छ । नेवार समुदायको मृत्यु संस्कारमा कुसुलेहरुलाई ब्राह्मण सरह दान दक्षिणा र भोजन गराउने प्रचलन विद्यमान छ । यस प्रचलनले नरेन्द्रदेवको उक्त अभिलेखमा पाशुपत र ब्राह्मणहरुलाई समान स्तरमा सम्मान गरेको सम्झना दिलाउँछ । उक्त अभिलेखमा उल्लिखित ज्ञानयोग र कर्मयोग तथा पाशुपत र ब्राह्मणको अन्तरसम्बन्ध विचारणीय छ । श्रीमद्भगवत्गीतामा योग, साङ्ख्य र भक्तिको व्याख्या गरिएको छ । यस सन्दर्भमा योगले कर्मयोग, साङ्ख्यले ज्ञानयोग र भक्तियोगले भक्तियोगलाई नै बुझाएको छ । नरेन्द्रदेवको उपर्युक्त अभिलेखमा उल्लिखित ज्ञानयोगले ज्ञानको तत्त्वविवेचना र कर्मयोगले योगसाधनालाई लक्ष्य गरेको बुझिन्छ । यसै गरी ज्ञानको तत्त्वविवेचनाको सम्बन्ध ब्राह्मणहरुसँग र योगसाधनाको सम्बन्ध पाशुपतहरुसँग रहेको

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

देखिन्छ । नेपालमा जति पाशुपत सम्प्रदायका उपभेदहरु भारतमा पनि पाइएको छैन । यस कारण नेपाल पाशुपत सम्प्रदायको गढको रूपमा रहेको देखिन्छ । त्यसैले हिमवत्खण्डपुराणमा नेपाललाई महापाशुपतक्षेत्र भनेको छ -

> मध्ये सर्वगरिष्ठानामेतेषां क्ष्माभृतां मुने !
> पाशुपतं महाक्षेत्रं सन्ततं प्रविराजते ।।
> (सबैका गुरुतम भएका यी पूर्वोक्त पर्वतहरुका माझमा
> हे अगस्त्य मुनि ! पाशुपत महाक्षेत्र निरन्तर विराजमान छ ।)
> - (योगी, २०१३: सं: १५४; नें: १६१ ।)

चिनियाँ यात्री हुएन साङले भारतको काशीका शैवहरुको वर्णन गर्दा "यिनीहरु मध्ये कोही कपाल खौरन्छन्, कोही जटा पाल्दछन्, कोही नाङ्गै हिँड्दछन् र कोही खरानी घस्दछन्" भनेका छन् (ज्ञवाली, २०१९: २४९) । यसै गरी विक्रमको सातौँ शताब्दीको मध्यताका नेपाल आएका चिनियाँ राजदूत वाङ् हुएन सेले नेपालमा आँखीभुइँ जतिको छोटो पारेर कपाल खौरने र कानमा कुण्डल लगाउने मानिसहरु छन् भनेका छन् । यसले तात्कालिक नेपालका पाशुपतहरुलाई लक्ष्य गरेको बुझिन्छ । यस वर्णनबाट साधारणतः पाशुपतहरु जटा पाल्दथे तापनि यिनका कोही सम्प्रदाय कपाल खौरने पनि भएको देखिन्छ (ज्ञवाली, त्यही: २४८) ।

प्राचीन पाशुपत मतको उग्रतान्त्रिक साधनामा गोरखनाथले सुधार ल्याएको मानिन्छ । नाथ सम्प्रदायमा प्राचीन पाशुपतमत र वज्रयानी बौद्धमतको समन्वय पाइन्छ । गोरखाको गोरखनाथ गुफामा प्राप्त शिवदेव द्वितीयको वि.सं.७५५ को अभिलेखमा उल्लिखित वज्रभैरव भट्टारकको उपासनाको अवशेष अहिले पनि नाथ सम्प्रदायमा पाइन्छ । नेपालका कतिपय भैरवस्थानका पूजारी नाथ सम्प्रदायका कन्फट्टा योगीहरु छन् । नेपालमण्डलका कुसुलेहरुमा पनि नाथ सम्प्रदायको प्रभाव रहेको छ । कुसुलेहरु गोरखनाथलाई आफ्ना गुरु मान्दछन् । प्राचीन पाशुपत तथा कापालिक मतका अनुयायीहरु अहिले नेवार समाजमा कुसुले समुदायको रूपमा रहेका छन् । कुसुलेका कपाली, दर्शनधारी आदि थरहरु पाइन्छन्, जसले सम्प्रदायको उपभेदलाई बुझाएको देखिन्छ । दर्शनधारीहरुको सम्बन्ध ज्ञानको तत्त्वविवेचना र कपाली (कापालिक)हरुको सम्बन्ध उग्रतान्त्रिक साधनासँग रहेको हुन सक्छ । यी कपालीहरु पञ्चमकारको प्रयोगद्वारा सपत्नीक उन्मत्त

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

भैरवको पूजा गर्दछन् । यसरी नेपालका यी कपालीहरुले प्राचीन पाशुपतमतलाई बचाई राखेका छन् ।

सन्दर्भ सामग्री

१. उपाध्याय, बलदेव, वि.सं.२०११, भारतीय दर्शन, वाराणसी : शारदा मन्दिर ।
२. कोइराला, कुलचन्द्र, वि.सं.२०५१, नेपालका आराध्य देव भगवान् श्रीपशुपतिनाथ, काठमाडौं : नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।
३. गोएन्दका, हरिकृष्णदास (टीका), वि.सं.२०५९, योग दर्शन, गोरखपुर : गीताप्रेस ।
४. चक्रवर्ती, चिन्ताहरण, वि.सं.२०५२, शैव सम्प्रदाय, शिवाङ्क, कल्याण, वर्ष ८, सङ्ख्या १, पृ.१६६-१६७ ।
५. टण्डन, गोविन्द, वि.सं.२०५३, पशुपतिक्षेत्रको सांस्कृतिक अध्ययन (१ भाग), काठमाडौं : झरेन्द्र शम्शेर ज.ब.रा. तथा श्रीमती मञ्जु राणा ।
६. यदुवंशी, वि.सं.२०४५, शैवमत, पटना : बिहार राष्ट्रभाषा परिषद् ।
७. योगी, नरहरिनाथ आदि, वि.सं.२०१३, हिमवत्खण्ड, काशी : योगप्रचारिणी ।
८. रेग्मी, जगदीशचन्द्र, वि.सं.२०३०, नेपालको धार्मिक इतिहास, काठमाडौं : नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।
९. वज्राचार्य, धनवज्र, वि.सं.२०३०, लिच्छविकालका अभिलेख, काठमाडौं : नेपाल र एसियाली अध्ययन संस्थान, त्रिभुवन विश्वविद्यालय ।
१०. शर्मा, उमाशङ्कर (भाष्य), सन् १९८४, सर्व दर्शन सङ्ग्रह, वाराणसी : चौखम्बा विद्याभवन ।
११. ज्ञवाली, सूर्यविक्रम, वि.सं.२०१९, नेपाल उपत्यकाको मध्यकालीन इतिहास, काठमाडौं : रोयल नेपाल एकेडेमी ।

●

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

मीमांसादर्शन र नेपाल

डा. निर्मलमणि अधिकारी

प्रस्तुत लेखमा मीमांसासूत्रकार जैमिनि तथा अन्य चार जना प्रमुख मीमांसकहरुको सन्दर्भ लिएर मीमांसादर्शनको नेपालसँगको ऐतिहासिक सम्बन्धबारे संक्षिप्त चर्चा गरिएको छ । यसरी जम्मा पाँच जना मीमांसकहरुलाई समेटिनुको कारण के भने मीमांसादर्शन जैमिनिका सूत्रहरु, शबरको भाष्य र तिनीहरुमाथि कुमारिल भट्टको टीकामाथि निर्मित मानिन्छ र प्रभाकर र मुरारिलाई पनि मत-प्रवर्तककै हैसियतमा उल्लेख गर्ने परम्परा छ । वास्तवमा अन्य आस्तिक दर्शनहरुको जस्तै मीमांसादर्शनको पनि विचारहरुको सुव्यवस्थितता तथा क्रमबद्ध रूप सर्वप्रथम सूत्रहरुकै रूपमा पाइन्छ भने यस परम्परामा वृत्ति, भाष्य, वार्तिकका साथै परवर्ती अधिकरण ग्रन्थ र प्रकरण ग्रन्थहरुले यसको सङ्कथनमा योगदान दिएका छन् । मीमांसादर्शन 'आस्तिक' दर्शन हो । वेद नै धर्मको सम्बन्धमा प्रमाण हो र वेदले निर्देशित गरेअनुसार कार्य गर्नु नै धर्म हो भन्ने यसको मूल मान्यता हो ।

जैमिनि

जैमिनिको ग्रन्थ *मीमांसासूत्र*– जसलाई *जैमिनिसूत्र* पनि भनिन्छ – नै मीमांसादर्शनको औपचारिक उद्गम मानिन्छ । जैमिनिको समयबारे मतैक्य छैन भने उनको जन्म-कर्मस्थान नेपालको तनहुँ जिल्लास्थित जामुने रहेको दाबी गरिएको पाइन्छ ।

गणित-ज्योतिषशास्त्रका विद्वान्हरुका अनुसार जैमिनिको समय इ.पू. ५ हजार वर्ष स्थिर गर्न सकिने बताइएको छ (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् १९९२, पृ. ११३) । जैमिनिको समय बुद्धभन्दा अगाडि नै हो भन्ने विश्लेषण गरिएको पाइन्छ (मुखोपाध्याय, सन् २०००, पृ. ३५) । जैमिनिको समय ४०० इ.पू.

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

(न्यौपाने, सन् १९९४, पृ. २६, राधाकृष्णन्, सन् १९९८, पृ. ३२२, सिन्हा, सन् १९८७, पृ. ७९१) तथा सातौं शताब्दी इ.पू.देखि दोस्रो शताब्दी इ.पू. (शास्त्री, सन् १९९५, पृ. १२) समेत उल्लेख गरेको पाइन्छ । बादरायणको *ब्रह्मसूत्र*मा जैमिनिको नामोल्लेख सबैभन्दा धेरै पाइन्छ (कविराज, सन् १९८४, पृ. १३९) एवं जैमिनि र बादरायण एकै बेलाका थिए भन्ने विश्वास गरिन्छ (शास्त्री, संन् १९९५, पृ. ३–४) ।

पं. रुद्रमणि अधिकारीले *म्याग्दे र भिमाद* पुस्तकमा जैमिनिकै नामबाट जामुने नामक स्थानको नामकरण भएको उल्लेख गर्नु भएको छ (अधिकारी, वि.सं. २०३२) । हाल छाङ्ग, मनपाङ्ग र जामुने गाउँ विकास समितिहरुमा पर्ने म्याग्देफाँटमा कुनै बेला मेघदह रहेको, छागल ऋषिको नेतृत्वमा दहको पानी कटाइएको र सोही दहको मूलबाट बग्ने पानी नै मेघनद (म्याग्देखोला) को रूपमा अद्यापि प्रवाहमान रहेको उल्लेख गरिएको छ । छागल ऋषिको स्थान छाङ्ग, मनुपा ऋषिको स्थान मनपाङ्ग र जैमिनि ऋषिको स्थान जामुने हो र उनीहरुका भेटघाटस्थल नै हालको थर्पुबजार हो भन्ने मान्यता रहि आएको छ । जनश्रुति अनुसार, *मीमांसासूत्र*को लेखन जामुनेमै भएको थियो र महर्षि जैमिनिद्वारा वैदिक यज्ञहरु गर्नका लागि अनेक यज्ञशालाहरु पनि यहाँ निर्माण गरिएका थिए । यसबारे निर्क्यौल गर्न थप शोध आवश्यक छ ।

जैमिनिको जीवनवृत्तबारे शास्त्री (सन् २००८ख) ले लेखे झैं जैमिनिको जीवनवृत्तको विषयमा प्राय: सम्पूर्ण संस्कृत साहित्यमा मौनता देखिन्छ । बौद्ध एवं जैन साहित्यबाट पनि जैमिनिको जीवनवृत्तमाथि प्रकाश पर्दैन । महाभारतमा जैमिनिको उल्लेख अवश्य छ, किन्तु दार्शनिकको रूपमा होइन । यसका अतिरिक्त आश्वलायन एवं शांखायन गृह्यसूत्रहरुमा पनि जैमिनिको उल्लेख भएको छ, किन्तु यस प्रकारका उल्लेखहरुबाट उनको व्यक्तित्वको विषयमा हाम्रो ज्ञान नगण्य नै रहन्छ (पृ. १४) ।

वास्तवमा जैमिनि कहिलेका हुन् र उनले *मीमांसासूत्र* कहिले लेखेका थिए भन्ने कुरा अनुमानको कुरा मात्र हो र उनको जन्म-कर्मस्थानको सन्दर्भ पनि यस्तै देखिन्छ । भारतवर्षका ऋषिहरुले आफ्ना वैयक्तिक विवरणहरु दिने कुनै रुचि देखाएका छैनन् र सोहीअनुरूप जैमिनि स्वयं वा उनका समयका व्यक्तिहरुले केही लेखेर नछाडेकाले उनीसम्बन्धी सुनिश्चित मितिहरु पत्ता लाग्ने, तय गर्न सकिने सम्भावना देखिँदैन । *मीमांसासूत्र* विद्यमान छ, त्यसले उनको उपस्थितिलाई 'जीवित सत्य'का रूपमा स्थापित गर्छ । उनको ग्रन्थले सहस्राब्दीयौंपछि पनि आचार र विचारको मार्गदर्शकका रूपमा प्रभाव पार्न सक्नुले उनको महत्ता स्वत: सिद्ध हुन्छ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

शबर

जैमिनिकोजस्तै शबरस्वामीको पनि व्यक्तिगत जीवनबारे निश्चित रूपले भन्न कठिन छ । यिनको वास्तविक नाम आदित्यदेव रहेको बताइन्छ (मिश्र, सन् २००३, पृ. २४२, शर्मा, सन् १९९१, शर्मा आचार्य, सन् १९६४, पृ. ४, शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् १९९२, पृ. ११९) । यिनी कश्मीर, तक्षशिला वा मिथिलाका हुन सक्ने अनुमान गरिएको देखिन्छ (शर्मा, सन् १९९१, पृ. ९) । यिनी मिथिलाका हुन् भने यिनको जन्म-कर्मस्थल वर्तमान नेपालमा पनि पर्न सक्ने सम्भावना देखिन्छ ।

कुमारिल भट्ट

कुमारिल भट्टको काल निर्धारणका सन्दर्भमा झा (सन् १९८३) भन्छन्, उनका पूर्ववर्तीहरुकै समय यसरी रहस्यमा ढाकिएको छ कि कुनै निर्दिष्ट निष्कर्षतर्फ डोर्‍याउने पर्याप्त तथ्याङ्क छैनन् (पृ. ४४) । काल निर्धारण कार्यमा अनुग्रहशील हुनु खालि समय खेर फाल्नु हो भन्ने उनको दृष्टिकोण छ (पूर्ववत्) । कुमारिल कहाँ जन्मे र उनको कर्मस्थल कहाँ रह्यो भन्नेबारे निश्चित रूपमा केही भन्न सकिन्न; उनी आफैँले तत्सम्बन्धी कुनै चर्चा गरेको पाइँदैन (शास्त्री, सन् १९९५, पृ. ७४) । कुमारिलबारे सुस्पष्ट कालक्रमको अभाव रहेको (भट्ट, सन् १९६२, पृ. ३) प्रस्टै देखिन्छ ।

ब्यूलर (सन् १९६६) ले कुमारिलको समय लगभग ७५० ई. भएको उल्लेख गरेका छन् (पृ. ७) भने शास्त्री (सन् १९९५) ले कुमारिलको समय कतिपयले सातौं शताब्दीको मध्य मानेका (पृ. ६६) एवं तिब्बती इतिहासकार लामा तारानाथले कुमारिललाई तिब्बती राजा स्रङ्-चन-गम्पोका समकालिक बताएका (पृ. ६७) चर्चा गर्दै सातौं शताब्दीको मध्यमा कुमारिल प्रसिद्धिमा आएको मान्नु उचित हुने (पृ. ७३) राय व्यक्त गरेका छन् । भट्टरायले कुमारिल ६८२ शकाब्दतिर जन्मेका भनेका छन् (वि.सं. २०३१, पृ. १६८) । कुमारिलको समय सिन्हा (सन् १९८७, पृ. ७९१), पाण्डेय (सन् २००१, पृ. ४) र शास्त्री (सन् २००८, पृ. १६) ले ७०० इ., राधाकृष्णन् (सन् १९९८, पृ. ३२४) ले सातौं शताब्दी इ., शर्मा आचार्य (सन् १९६४, पृ. ४) ले लगभग सातौं शताब्दी, मिश्र (सन् २००३, पृ. २४२) ले छैटौं या सातौं शताब्दी र शास्त्री मुसलगाँवकर (सन् १९९२, पृ. ८८) र न्यौपाने (सन् १९९४, पृ. २६) ले ६२०–७०० इ. उल्लेख गरेका छन् ।

कुमारिल भट्टलाई प्रसिद्ध बौद्ध दार्शनिकहरु नागार्जुन, दिङ्नाग, मैत्रेयनाथ, असंग र वसुबन्धुका परवर्त्ती मानिन्छ भने उनी र धर्मकीर्त्ति एकै

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

बेलाका मानिन्छन् । यिनी शङ्कराचार्य, मण्डन, भवभूति र वाचस्पतिका पूर्ववर्त्ती हुन् भन्नेमा विवाद छैन । यसअनुसार, कुमारिल भारतवर्षको दर्शनको विकासमा 'स्वर्णयुग' भनिने समय (देवराज, सन् २००२, पृ. ४) का ठहर्छन् । कुमारिललाई शङ्करभन्दा दुई पुस्ताअगाडिका मानेको पनि पाइन्छ (शास्त्री, सन् १९९५, पृ. ६२) । तर शङ्कराचार्यको आविर्भाव र तिरोभावको समय-निरूपणको सम्बन्धमा मतभेद छ र इ.पू. छैटौं शताब्दीदेखि सन् नवौं शताब्दीसम्मका समय भनिएका छन् (कविराज, सन् १९८४, पृ. १५३–१५८) । महादेवन् (सन् १९९९, पृ. ४, १०) ले भारतवर्षीय विश्वासअनुसार शङ्कराचार्य एवं पूर्ववर्त्ती आचार्य कुमारिलको जन्म इस्वीसंवत् सुरु हुनुभन्दा अगाडि नै भएको चर्चा गरेका छन् ।

कुमारिलको जन्म-स्थानबारे विभिन्न मतहरु रहेका छन् । तिब्बती इतिहासकार लामा तारानाथले दाक्षिणात्य भनी लेखेका भए तापनि यस्तो हुन नसक्ने शास्त्री (सन् १९९५) ले विश्लेषण गरेका छन् (पृ. ७४–७५) । मण्डन तथा वाचस्पतिको साक्ष्यबाट उनी मिथिलाका हुन् भन्न सकिने बताइन्छ (पृ. ७५) भने उनी असमका भएको तर्क पनि गरिएको छ (पृ. ७६) । आनन्दगिरिले कुमारिललाई उत्तरी क्षेत्रका भनेका, तर कुनै स्थानविशेष पहिचान नभएको पनि उल्लेखित छ (पूर्ववत्) । उनी मूलतः उत्तरी विहारका बासिन्दा भएको र उनले भारतवर्षको व्यापक यात्रा गरेको पनि भनिएको छ (शर्मा, सन् १९९१, पृ. ११) । उनी मिथिलाका ब्राह्मण हुन् भन्ने तथ्य बढी विश्वसनीय देखिन्छ (शास्त्री मुसलगाँवकर, सन् १९९२, पृ. १२२) । हालसालै भएका अनुसन्धानले उनको जन्मस्थल वर्तमान नेपालकै मिथिला क्षेत्रमा पनि रहेको हुन सक्ने सम्भावना नै प्रबल देखिएको उल्लेख गरिएको छ (अधिकारी, वि.सं. २०७१) ।

दार्शनिक आधारमा वैदिक धर्मको श्रेष्ठता स्थापित गरिसकेपछि कुमारिलले वैदिक धर्मको व्यावहारिक पक्षलाई पनि पुनर्जीवित गराउन ठुला ठुला यज्ञहरु लगाएका थिए भन्ने मानिन्छ । उनको नेतृत्व वा प्रेरणामा भारतवर्षभरि नै त्यस्ता यज्ञहरु भए होलान् भन्ठान्नु स्वाभाविकै देखिन्छ । जनकपुर लगायतका स्थानहरुमा स्थायी प्रकृतिका विशाल यज्ञशालाहरु बनाइएका थिए भन्ने जनश्रुति मिथिला क्षेत्रमा रहेको छ । प्राचीन मिथिलाको राजधानी लगायतका भू-खण्ड वर्तमान नेपालका अभिन्न अङ्ग भएकाले कुमारिलको जन्मस्थान नेपालमै रहेको हुन सक्ने सम्भावनालाई दृष्टिगत गरी यसबारे गहन अनुसन्धान हुनु आवश्यक छ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

प्रभाकर मिश्र

मीमांसादर्शनान्तर्गत प्रभाकरले कुमारिलभन्दा पृथक् पन्थ स्थापना गरेको मानिन्छ । यिनी कुमारिलका शिष्य हुन् भन्ने मानिन्छ । यिनको शिष्य-परम्परा कुमारिल भट्टको झैँ अविच्छिन्न कायम नरहेको हुनाले प्रभाकरबारे धेरै जानकारी पाउन कठिन छ । यिनको समय शास्त्री मुसलगाँवकर (सन् १९९२, पृ. ८८) ले ६५०–७२० इ. र न्यौपाने (सन् १९९४, पृ. २६) ले ६५०–७२५ इ. उल्लेख गरेका छन् । यिनी मैथिल ब्राह्मण हुन् भन्नेमा विवाद छैन । यस आधारमा उनको पनि वर्तमान नेपालसँग जन्म-कर्मस्थलका रूपमा सम्बन्ध हुन सक्ने देखिन्छ । यद्यपि सुस्पष्ट प्रमाणको अभावमा अहिल्यै निष्कर्षमा पुगन भने सकिँदैन ।

मुरारि मिश्र

मुरारि मिश्रको नामबाट "मुरारेस्तृतीयः पन्थाः" प्रसिद्ध छ । यिनको शिष्य-परम्परा ज्ञात छैन (न्यौपाने, सन् १९९४, पृ. २४) । मुरारिको समय कहिले हो भन्नेमा मतैक्य छैन र यिनलाई ११ शताब्दी-पूर्व (मिश्र, सन् २००३, पृ. २४३), बाह्रौं शताब्दी (पाण्डेय, सन् २००१, पृ. ५) र इ. ११५०–१२२० (न्यौपाने, सन् १९९४, पृ. २६) का पनि भनिएको देखिन्छ ।

शास्त्री (सन् २००८, पृ. २१) ले मुरारिका कुनै पनि कृति प्राप्त नभएको उल्लेख गरे तापनि मिश्र (सन् २००३, पृ. २४३) ले मुरारिद्वारा *मीमांसासूत्र*माथि एक बृहत् टीका लेखिएको र त्यसको केहीमात्र अंश आफूले नेपालबाट पाउन सकेको लेखेका छन् । पाण्डेयले दुई पुस्तकहरु– *त्रिपादीनीतिनयन* र *एकादशाद्यधिकरण*– यिनका नामबाट पाइने उल्लेख गरेका छन् (सन् २००१, पृ. ५) । न्यौपाने (सन् १९९४, पृ. २४) ले मुरारिकृत दुई ग्रन्थहरु *त्रिपादनीतिनयनम्* र *एकादशाद्यधिकरणम्* भएको उल्लेख त गरेका छन् नै, तीमध्ये *एकादशाद्यधिकरणम्* ग्रन्थ नेपालको राष्ट्रिय अभिलेखालय, काठमाडौंमा सुरक्षित रहेको, यो मैथिली लिपिमा लेखिएको, यसमा मीमांसाको तन्त्राध्यायको विवेचना रहेको, आफूले उक्त ग्रन्थको सम्पादन गरेको र अप्रकाशित रहेको सूचनासमेत दिएका छन् । उपर्युक्त तथ्यहरुले यिनको नेपालसँगको नाताबारे इङ्गित गरेको भए तापनि थप शोधबिना निष्कर्षमा पुगन भने सकिँदैन ।

यसरी मीमांसादर्शनका सूत्रकारसहित पाँचै जना महान्तम दार्शनिकहरुको वर्तमान नेपालसँग जन्म-कर्मगत सम्बन्ध रहेको मानिएको वा तथ्यहरुले यसतर्फ इङ्गित गरेको देखिन्छ । कथ्य र लेख्य दुवै स्रोतमा

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

समेटिएका यस्ता मान्यता वा तथ्यहरुको वैज्ञानिक तवरले अनुसन्धान हुँदै यथार्थ उजागर हुने नै छ ।

अन्वेषण एउटा पाटो

कुनै पनि समाज एवं राष्ट्र सङ्क्रमणकालमा रहँदा त्यसले आफ्नो विगतलाई पुनरवलोकन एवं पुनर्मूल्याङ्कन समेत गर्दछ भन्ने मान्यता समकालीक नेपालका हकमा पनि लागू भएको देखिन्छ । आफ्नो इतिहास, परम्परा र सम्पदालाई वर्तमानका दृष्टिबिन्दुबाट हेरेर विमर्श गर्ने र यथार्थको निक्यौंल समेत गर्न खोज्ने प्रवृत्ति दर्शन शास्त्रीय अन्वेषणको क्षेत्रमा रहन्छ नै । हुन पनि, वेदानुयायी 'आस्तिक' र वेद-निन्दक 'नास्तिक' दुवै परम्पराका दर्शनमा नेपाल भूमिबाट के-कस्ता योगदान पुगे भन्नेतर्फ अध्येताहरुको चासो बढ्दै गएको छ ।

नेपालका प्राचीन निवासीहरुले ऐहलौकिक उन्नतिका साथै दार्शनिक चिन्तनको विकासमा पनि ध्यान दिएका थिए भन्ने तथ्य विभिन्न दर्शनको उद्‌भव यस भूखण्डमा भएबाट पुष्टि हुन्छ । नेपालको बौद्धिक परम्परालाई हेर्ने हो भने अत्यन्त साना-साना व्यावहारिक विषयदेखि अत्यन्त ठुला ठुला दार्शनिक विषयसम्म सबैका बौद्धिक विश्लेषण, चिन्तन एवं सिद्धान्तीकरण भएको पाइन्छ । वास्तवमा भारतवर्षमा दर्शन शास्त्र सर्वत्र व्यापक देखिन्छ एवं प्रत्येक साधन, प्रत्येक आचार, प्रत्येक कला दर्शन शास्त्रयुक्त रहेको मानिने र व्याकरण, ज्योतिष, उपासना, ज्ञान, योग, आयुर्वेद, सङ्गीत, चित्रकला, भाषा, वाद्य, नृत्य, चित्र, सङ्केत– यहाँसम्म कि घर बनाउनु, उठ्नु-बस्नु, विवाह आदि सबैले आफ्नो दर्शन राख्ने विश्वास गरिन्छ (हिन्दू संस्कृति और दर्शन शास्त्र, सन् १९५०, पृ. २७६) । यस्तो पृष्ठभूमिमा नेपालका परिप्रेक्ष्यमा हुन सक्ने दार्शनिक अन्वेषणको दायरा अत्यन्त फराकिलो देखिन्छ । यसक्रममा पूर्ववर्ती महान् दार्शनिकहरुमध्ये कस-कसको जन्म-कर्मस्थल नेपाल रहेको थियो भन्ने खोजलाई गति दिनु एउटा गहकिलो कदम हुनेछ ।

हाल नेपालको मुख्य सरोकारजस्तो देखिएको पहिचानको मुद्दा त झन् इतिहाससँग प्रत्यक्ष जोडिएको हुन्छ । यस पृष्ठभूमिमा, सङ्क्रमणमा रहेको नेपाल राष्ट्र एवं नेपाली समाजले पूर्ववर्ती दार्शनिकहरुलाई चिन्नु, बुझ्नु र तिनीहरुका चिन्तनका प्रकाशबाट आलोकित हुनु अत्यावश्यक छ । मीमांसासूत्रकार जैमिनि, भाष्यकार शबर तथा टीकाकारहरु कुमारिल, प्रभाकर र मुरारिको व्यक्तित्व/कृतित्त्वमा नेपालसँगको साइनो कतै न कतै

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

रहेकै देखिने कुरा यस लेखमा माथि गरिएका चर्चाबाट उजागर भएकै छन् । यस्तो साइनोका विभिन्न आयामबारे थप ज्ञानका लागि नेपालको विशेषतः जामुने (तनहुँ) र मिथिला क्षेत्रमा केन्द्रित रहेर अनुसन्धान गर्नु समीचीन देखिन्छ ।

सन्दर्भ सामग्री

अधिकारी, रुद्रमणि, वि.सं. २०३२, *म्याग्दे र भिमाद,* तनहुँ : जुक्तराज शाही ।

अधिकारी, निर्मलमणि, वि.सं. २०६२, *मीमांसा-दर्शन निर्देशन,* काठमाडौँ : प्रशान्ति पुस्तक भण्डार ।

अधिकारी, निर्मलमणि, वि.सं. २०६९, सञ्चारप्रक्रियाको भाट्ट-मीमांसा-दार्शनिक अध्ययन (विद्यावारिधि शोधप्रबन्ध), वसन्तपुर, काठमाडौँ : नेपाल संस्कृत विश्वविद्यालय अनुसन्धान केन्द्र ।

अधिकारी, निर्मलमणि, वि.सं. २०७१, *महान् दार्शनिक कुमारिल भट्ट र भाट्ट-मीमांसा-दर्शनको संक्षिप्त परिचय,* काठमाडौँ : शिवप्रसाद गौतम, शान्तिदेवी गौतम र सुशील गौतम ।

कविराज, गोपीनाथ, सन् १९८४, *भारतीय साधनाकी धारा,* अनु. हंसकुमार तिवारी, पटना : बिहार राष्ट्र भाषा परिषद् ।

देवराज, नन्द किशोर, सन् २००२, *भारतीय दर्शन,* लखनउ : उत्तरप्रदेश हिन्दी संस्थान ।

न्यौपाने, काशीनाथ, सन् १९९४, *मीमांसापदार्थविज्ञानम्,* वाराणसी : दिलीप कुमार पब्लिशर्स ।

न्यौपाने, काशीनाथ, वि.सं. २०५६, *मीमांसातर्कभाषा,* काठमाडौँ : जयतु संस्कृतम् ।

पाण्डेय, कपिलदेव, सन् २००१, *मीमांसान्यायप्रकाशविमर्श,* वाराणसी : सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय ।

ब्यूलर, जार्ज, सन् १९६६, *भारतीय पुरालिपिशास्त्र,* दिल्ली : मोतीलाल बनारसीदास ।

भट्टराय, चूडानाथ, वि.सं. २०३१, *मीमांसा मयूख,* काठमाडौँ : नेपाल राजकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठान ।

महादेवन्, टी.एम.पी., सन् १९९९, *शङ्कराचार्य,* अनु. सुमंगल प्रकाश, नयी दिल्ली : नेशनल बुक ट्रस्ट ।

मिश्र, उमेश, सन् २००३, *भारतीय दर्शन,* लखनउ : उत्तरप्रदेश हिन्दी संस्थान ।

राधाकृष्णन्, सन् १९९८, *भारतीय दर्शन* (भाग २), अनु. नन्दकिशोर गोभिल, दिल्ली : राजपाल एण्ड सन्ज ।

शर्मा आचार्य, श्रीराम, सन् १९६४, *मीमांसादर्शन,* बरेली : संस्कृति संस्थान ।

शर्मा, उमाशङ्कर, सन् १९९१, *शाबरभाष्योपेतं मीमांसादर्शनम्,* वाराणसी : चौखम्बा सुरभारती प्रकाशन ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

शास्त्री, दयाशङ्कर, सन् २००८, भूमिका, *लौगाक्षिभास्करकृतः अर्थसङ्ग्रहः*, वाराणसी : चौखम्बा विद्याभवन ।

शास्त्री मुसलगाँवकर, गजानन, वि.सं. १९९२, *मीमांसादर्शनका विवेचनात्मक इतिहास*, वाराणसी : चौखम्बा विद्याभवन ।

हिन्दू संस्कृति और दर्शन शास्त्र, सन् १९५०, *कल्याण हिन्दू संस्कृति अंक*, पृ. २७४–२८९ ।

Adhikary, N.M. (2007 A.D.), Mimamsa philosophy and media ethics, *Bodhi*, 1(1), 24-33.

Bhatta, G. P. (1962 A.D.), *Epistemology of the Bhatta School of Purva Mimamsa*, Varanasi : Chowkhamba Sanskrit Series.

Jha, G. (1983 A.D.), Introduction, *Slokavartika*, Delhi : Sri Satguru Publications.

Mukhopadhyay, P.K. (2000 A.D.), Introduction, In K. Neupane, *Mimamsatarkabhasa* (pp.14-79), Kathmandu : Jayatu Samskritam.

Shastri, B. (1995 A.D.), *Mimamsa philosophy and Kumarila Bhatta*, New Delhi : Rastriya Sanskrit Sansthan.

Sinha, J. (1987 A.D.), *Indian Philosophy (vol. I)*, Calcutta : New Central Book Agency.

●

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

न्याय र मीमांसादर्शनमा तर्कपदार्थ एक विवेचन

प्रा. पदमप्रसाद भट्टराई

प्राक्कथन

पौरस्त्यदर्शनवाङ्मयमा न्याय र मीमांसादर्शनको दार्शनिक तथा तार्किक प्रचुर वैभव र प्रभाव सर्वोच्च रूपमा स्थापित छ । त्यसमा पदार्थविवेचनप्रधान भेदवादी न्यायदर्शन हो भने वैदिककर्मप्रतिपादक मीमांसा-दर्शन हो । प्रमाणशास्त्रका रूपमा न्यायदर्शन विश्वविख्यात छ भने वाक्यशास्त्रका नामले मीमांसादर्शन सुपरिचित छ । किनभने प्रमाणका आधारमा न्यायदर्शनले प्रमेयतत्त्वको सूक्ष्मातिसूक्ष्म विचार र विवेचन गर्दछ भने वेदार्थविचार गर्न मीमांसादर्शन प्रवृत्त देखिन्छ । पर्याप्त रूपमा प्रमाणहरुद्वारा पदार्थहरुको परीक्षण गर्नु नै न्याय हो । प्रमेयतत्त्वका साधक ज्ञानका साधन प्रमाणहरु नै हुन्छन् । त्यसैले न्यायसूत्रकार महर्षि गौतमले प्रथमसूत्रमा प्रथमपदार्थ प्रमाणको उल्लेख गरेका छन् । अरू ब्रह्मसूत्र, (अथातो ब्रह्मजिज्ञासा, (अ.१.पा.१.सू.१) जैमिनिसूत्र, (अथातो धर्मजिज्ञासा, अ.१.पा.१.सू.१) कपिलसूत्र, (अथ त्रिविधदु:खात्यन्तनिवृत्तिरत्यन्तपुरुषार्थ:, अ.पा.१.सू.१) पातञ्जलसूत्र (अथ योगानुशासनम् अ.१.स.पा.१.सू.१) कणादसूत्र (अथातो धर्मं व्याख्यास्याम:, अ.१.आ.१.सू.१) र न्यायसूत्र (प्रमाणप्रमेयसंशयप्रयोजनदृष्टान्तसिद्धान्तावयवतर्कनिर्णयवादजल्पवितण्डाहेत्वा-भासच्छलजातिनिग्रहस्थानानां तत्त्वज्ञानान्नि:श्रेयसाधिगम:,अ.१.आ.१.सू.१) यी षड्दर्शनका ६ ओटा उपदिष्ट प्रथमसूत्रहरुमध्ये पाँच दर्शनका प्रथम सूत्रहरु अथपदघटित छन् भने न्यायदर्शनको प्रथमसूत्र मात्र अथपदरहित छ, जसको प्रथमपद नै प्रमाणपद छ । यसरी न्यायदर्शनमा प्रमाणविचारप्रधानता सिद्ध हुन्छ । त्यस्तै मीमांसा भनेको नै विचारविशेष हो । पूजितविचार अर्थमा पनि मीमांसाशब्द रूढ छ । त्यसमा वैदिकवाक्यहरुको परिपूर्ण विचार

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

मीमांसादर्शनले गरेकोले यसलाई **कर्ममीमांसा** वा **वाक्यशास्त्र** भनिएको हो । वेदको पूर्वभागलाई लिएर यसमा विशेष विचार गरिएको छ, तसर्थ यसलाई पूर्वमीमांसा पनि भनिन्छ । यी दुवै दर्शनमा विचारका क्रममा तर्कपदार्थ निर्णायक भूमिकाका रूपमा निर्दिष्ट छ । त्यसैले दुवै दर्शनले तर्कलाई स्वतन्त्रपदार्थका रूपमा वा अनुमानोपयोगी अङ्गका रूपमा उल्लेख गर्दै त्यसको स्वरूप प्रयोजन, र प्रयोगलाई विशेष महत्त्वका साथ विचार गरेका छन् । जसको चर्चा– परिचर्चा यसमा गरिने छ ।

न्यायदर्शनमा तर्क र प्रयोजन

न्यायदर्शनलाई तर्कशास्त्र पनि भनिन्छ । त्यसैले न्यायदर्शनका कतिपय ग्रन्थहरु तर्कपदघटित छन् । जस्तै तर्कसङ्ग्रह, तर्कभाषा, तर्कामृतम्, तार्किकरक्षा, तर्कप्रकरणम्, तर्करहस्यम्, इत्यादि । यसमा षोडशपदार्थवादी न्यायसूत्रकारले आठौं पदार्थका रूपमा तर्कको उपदेश गरेको पाइन्छ ।

न्यायदर्शनको पदार्थविचार गर्ने अतिविशिष्ट वैज्ञानिक पद्धति छ । जसको अवलम्बन गरेर एउटा निश्चित अकाट्य निष्कर्षलाई प्राप्त गर्न सकिन्छ । ती हुन्– प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय र निगमन नामक पाँच अवयवहरुको प्रयोग । यी पाँच समुदायको नाम नै **न्याय** हो । यिनीहरुको प्रयोग क्रमैले प्राय: परार्थ अनुमानमा हुन्छ । यसको महत्त्वपूर्ण एउटा अङ्ग तर्क पनि हो । त्यसैले सोह्रपदार्थप्रतिपादक सूत्रमा अवयवपश्चात् तर्कको उल्लेख गरिएको छ । फलत: कुनै पनि विवेच्य वस्तुतत्त्वको विवेचन गरी निर्णयात्मक ज्ञानको प्राप्तिका साथ निष्कर्षबिन्दुमा पुग्न यी पाँच अवयववाक्यहरु अत्यन्त उपयोगी मान्दछन् नैयायिकहरु । त्यसमा साध्यसाधन भावको महत्त्वपूर्ण र निर्णायक भूमिका रहन्छ । साध्य र साधनका बीचमा विद्यमान सम्बन्धलाई साध्यसाधनभाव भनिन्छ । त्यसमा यदि कुनै पनि प्रकारले व्यभिचारशङ्का उत्पन्न भयो भने साध्यको व्यभिचारी हेतु हुन्छ र त्यस्तो हेतु व्याप्तियुक्त हुन सक्तैन । त्यसप्रकारको व्यभिचार संशयलाई हटाउन उपयुक्त तर्कको आवश्यकता पर्दछ, जसले वादी वा प्रतिवादीद्वारा उपस्थापित व्यभिचारशङ्कालाई युक्तिपूर्वक निस्तेज गर्न सकोस्,त्यस्तो तर्कलाई **अनुकूल** तर्क वा **प्रयोजक** तर्क पनि भनिन्छ । तर्कद्वारा व्यभिचारशङ्काको निवृत्तिपश्चात् साध्यसाधनभावात्मक सम्बन्ध सुदृढ बन्दछ र त्यस्तो हेतुको आश्रय सुनिश्चित हुन्छ,जसलाई पक्ष भनिन्छ । किनभने व्यभिचारशङ्काले व्याप्तिको निश्चयलाई रोक्तछ, व्याप्तिको निश्चय विना अनुमित्यात्मक ज्ञान हुन सक्तैन । यसरी व्यभिचारशङ्कालाई निर्मूल पार्दै

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

व्याप्तिज्ञानमा तर्क उपकारी भएकोले न यो प्रमाणचतुष्टय अन्तर्गत पर्दछ, न स्वयं स्वतन्त्रप्रमाण नै हुन सक्तछ । अत एव नैयायिकहरु प्रमाणलाई अनुग्रह गर्ने सहयोगी एक स्वतन्त्रपदार्थ तर्क हो भनी परिभाषा गर्दछन् । त्यसैले तर्कपदार्थलाई अत्यन्त महत्त्वका साथ उल्लेख गर्दै महर्षि गौतम भन्दछन्–

अविज्ञाततत्त्वेऽर्थे कारणोपपत्तितस्तत्त्वज्ञानार्थमूहस्तर्कः (अ.१.आ.१.सू.४०)

यसमा घटक ऊहपदको अर्थ तर्क हो किनकि शास्त्रकारहरुले बहुत्र तर्कार्थक ऊहशब्दको प्रयोग गरेका छन् । यहाँ तर्क र ऊह पृथक् पदार्थ होइनन् भन्ने आशयलाई व्यक्त गर्न लक्ष्यबोधक तर्कका साथमा तर्कसमान विभक्तियुक्त ऊहशब्दको उल्लेख गर्नु सूत्रकारले आवश्यक ठानेको प्रतीत हुन्छ ।

यसमा विचारणीय के छ भने– प्राय: न्यायका ग्रन्थहरुमा ऊहशब्दको प्रयोग अत्यन्त न्यून रूपमा देखिन्छ । यद्यपि कहीं कहीं **ऊहनीयम्,ऊह्यम्** जस्ता क्रियाबोधक पदहरु पाइन्छन् तापनि प्रकरणानुसार तिनीहरु प्राय: विचारार्थमा नै प्रयुक्त भएका देखिन्छन् । त्यसैले तर्कलक्षणबोधक सूत्रमा महर्षि गौतमले तर्क र ऊह एकार्थक हुन् भन्ने गूढाभिप्रायलाई देखाउन **ऊहस्तर्कः** भनी उल्लेख गरेका हुन् ।

ऊहपदार्थ र सूत्रकारीय तर्कस्वरूप

यसरी ऊह र तर्कमा शब्दगत भिन्नता देखिए तापनि अर्थगत अभेदलाई दर्शाउन यी शब्दहरु सूत्रका घटक भएर प्रयुक्त भएका छन् । त्यसमा पनि ऊहशब्द सम्भावनात्मक ज्ञानको वाची हो किनकि न्यायदर्शनले तर्कलाई विचारप्रक्रियामा प्रमाणको अनुग्राहक माने पनि यसको अन्तर्भाव सप्तपदार्थवादीले अयथार्थ ज्ञानमा गरेका छन्, त्यस्तो ज्ञानलाई आहार्यात्मक ज्ञान पनि भनिन्छ । त्यसैले संशय, विपर्यय र तर्कका भेदले अयथार्थ ज्ञान तीन किसिमको हुन्छ भनी तर्कसङ्ग्रहकारद्वारा अयथार्थ ज्ञानका भेदहरुलाई देखाइएको छ । गौतमले सोह्र पदार्थलाई तत्त्व मानेर त्यसको ज्ञान नै मोक्षको साधन हुन्छ भनी प्रथम सूत्रमा स्पष्ट निर्देश गरेका छन् भने गौतमोपदिष्ट सोह्र पदार्थहरुको पनि सात पदार्थमा नै अन्तर्भाव हुने हुँदा यसमा कुनै पनि विरोध छैन भन्दै भाषापरिच्छेदकारद्वारा न्यायसिद्धान्तमुक्तावलीमा स्पष्ट गरिएको छ । त्यसमा पनि तर्कको अन्तर्भाव गुण अन्तर्गत ज्ञानमा गरिएको छ । यसबाट स्पष्ट हुन्छ तर्क भनेको सम्भावनात्मक वा आहार्यात्मक ज्ञान हो, जसको मौलिक तात्पर्यलाई ऊहशब्दले निर्देश गरेको हुन्छ, त्यस्तो ज्ञानलाई आहार्यात्मक ज्ञान पनि भनिन्छ । त्यस कारण सूत्रकारीय **ऊहस्तर्कः** यस्तो प्रयोग सर्वथा अभिप्रायसिद्ध छ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

सूत्रघटक **अविज्ञाततत्त्वेऽर्थे तत्त्वज्ञानार्थम्** यी शब्दहरुले तर्कको प्रयोजनलाई सूचित गर्दछन् किनकि तर्कको फल के हो ? भन्दा तत्त्वको निश्चय । यसरी तत्त्वको निश्चयमा तर्क उपयोगी हुने हुँदा तत्त्वनिश्चयका लागि प्रमाणलाई अनुग्रह गर्न तर्कको प्रवृत्ति हुन्छ भन्ने आशयलाई उक्तशब्दले अभिव्यक्त गर्दछ । फलत: सामान्यरूपले पदार्थको स्वरूप अवगत भएको तर तात्त्विक रूपले निश्चित हुन नसकेको अवस्थाविशेषमा हेतुको उल्लेखका साथ विवेच्य पदार्थको निर्णयका लागि प्रयोग गरिने उपयुक्त वाक्यविशेष नै ऊह हो र त्यसैलाई तर्क पनि भनिन्छ । कोशमा तर्कका पर्यायवाची शब्दहरुको परिगणना गर्दै भनिएको छ– **अध्याहार ऊहस्तर्कः** । जसमा न्यायमा सर्वाधिक रूपले तर्कशब्द प्रयुक्त छ भने मीमांसामा ऊहशब्द । अध्याहार शब्दको कहीं कहीं आंशिकरूपले प्रयोग भएको पाइन्छ । यस्तो तर्क व्यभिचारशङ्काको निवर्तक हुँदै व्याप्तिनिश्चयमा उपयोगी हुन्छ । त्यसपछि व्याप्तिले युक्त हेतु भएको पक्ष हुन्छ र त्यसबाट अनुमित्यात्मक प्रमा उत्पन्न हुन्छ । कसैले ऊहशब्द आरोपार्थवाची हो भनी बताएका छन् । त्यसैले व्याप्यको आरोप र व्यापकको आरोपलाई पनि तर्कका रूपमा परिभाषित गरिएको छ । भनिएको पनि छ– **व्याप्यारोपेण व्यापकारोपस्तर्कः, तर्कसङ्ग्रह** ।

लक्ष्यलक्षणभाव

यसमा तीन पदहरु छन् –लक्ष्य, लक्षण र भाव । त्यसमा जसमा केन्द्रीभूत भएर जसको स्वरूप वा परिभाषा गरिन्छ त्यसलाई लक्ष्य भनिन्छ भने स्वरूपबोधक वाक्यलाई लक्षण भनिन्छ । त्यस्तै भावको अर्थ त्व वा ता हुन्छ, त्यसले लक्षण र लक्ष्यको सम्बन्धलाई निर्देश गर्दछ । यसरी लक्षण र लक्ष्यका बीचको सम्बन्धलाई बताउने आशयले भावघटित लक्ष्यलक्षणभाववाक्यको प्रयोग गरिएको हो । जस्तै– **अविज्ञाततत्त्वेऽर्थे कारणोपपत्तितस्तत्त्वज्ञानार्थमूहस्तर्कः** यो तर्कस्वरूपबोधक सूत्रमा तर्कलाई उद्देश्य गरेर त्यसको स्वरूप वा परिभाषालाई बताइएको छ । जसमा **कारणोपपत्तितः** यो वाक्यांशले तर्कको स्वरूपलाई बताउँदछ । त्यस कारण त्यो लक्षणबोधक वाक्यांश हुन्छ, तर्कको लक्षण गरिएको कारण तर्क **लक्ष्यबोधक** पद हुन्छ । ऊह र तर्क समानार्थक भएकाले यी दुईको तादात्म्य वा एकार्थकतालाई देखाउन ऊहशब्दको छुट्टै प्रयोग गरिएको हो । जसको आशयलाई माथि स्पष्ट गरिसकिएको छ । एतावता त्यस्ता लक्ष्यपदार्थ र लक्षणपदार्थको सम्बन्धलाई सुस्पष्ट गर्न भावशब्द अन्त्यमा उपन्यस्त छ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

यसरी लक्षणार्थमा लक्षणतासम्बन्धले लक्ष्यपदार्थ अन्वित हुन्छ भने लक्ष्यार्थमा लक्ष्यतासम्बन्धले लक्षणार्थको अन्वय । यस्तो सम्बन्धको बोध होस् भन्ने उद्देश्यले **लक्ष्यलक्षणभाव** यस्तो वाक्यको प्रयोग गर्नु पर्ने हुन्छ । जसले गर्दा लक्ष्यार्थ र लक्षणार्थका बीचको सम्बन्धलाई सुस्पष्ट रूपले आत्मसात् गर्न सकियोस् । यही यसको मुख्य प्रयोजन हो ।

समास

लक्ष्यञ्च लक्षणञ्च (चार्थे द्वन्द्वः, २/२/२९) यस्तो द्वन्द्वसमास गर्दा द्विवचनान्त **लक्ष्यलक्षणे** यस्तो शब्द निष्पन्न हुन्छ । त्यसपछि **लक्ष्यलक्षणयोर्भावः** यस्तो षष्ठीतत्पुरुष समासपश्चात् **लक्ष्यलक्षणभाव** शब्द बन्दछ, जसको अर्थ हुन्छ –**लक्ष्यत्वम् लक्षणत्वम्** किनकि द्वन्द्वसमास घटक अन्तिम भावपदबोध्य त्वपदार्थसँग लक्ष्यबोधकपद र लक्षणबोधकपद अन्वित हुन्छन् । त्यसपछि **लक्ष्यता लक्षणता** यस्तो समुदित अर्थ **लक्ष्यलक्षणभाव** यो शब्दसमुदायको हुन्छ । यसमा **तस्य भावस्त्वतलौ (५।१।११६)** यो पाणिनीयसूत्रद्वारा भावार्थमा त्व र तल् प्रत्ययहरु हुन्छन् । त्यही अर्थबोधनमा यहाँ भावशब्द प्रयुक्त छ ।

वात्स्यायनभाष्यमा तर्क तथा बहुवचनान्त प्रमाणानाम् वचनको तात्पर्य

न्यायसूत्रमा केन्द्रित भएर लेखिएको वात्स्यायनाचार्यको यो अत्यन्त प्रामाणिक न्यायभाष्य हो । यसलाई वात्स्यायनभाष्य पनि भनिन्छ । यसमा सोह्र पदार्थहरुको विवेचन र निर्वचन गर्ने क्रममा अवयवहरुको निरूपणपश्चात् उदाहरणपूर्वक तर्कको लक्षण, स्थान, त्यसको उपादेयता तथा पृथग् उपदेशको औचित्यलाई सप्रमाण व्यवस्थापन गरिएको छ । जसमा सर्वप्रथम प्रमेयसाधक न्यायदर्शनद्वारा स्वीकृत प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान र शब्दप्रमाणमा तर्क अन्तर्भूत हुन नसक्ने र स्वतन्त्रप्रमाण पनि तर्क नहुने भएकोले त्यस्तो तर्क अनुमानको अनुग्राहक हुन्छ र तत्त्वज्ञानका लागि उपयोगी सिद्ध हुन्छ भन्दै भाष्यकारले तर्कमा प्रमाणत्व र प्रमाणान्तर्गततत्वको पनि निषेध गरेका छन् । यसमा विचारणीय के छ भने–**प्रमाणानाम्** यस्तो बहुवचनान्त प्रमाणशब्दको प्रयोग वात्स्यायनभाष्यमा गरिएको छ । कुनै पनि वस्तुको निश्चयात्मक ज्ञानका लागि पाँच अवयवहरुको क्रमशः प्रयोग गर्दै वस्तुगत रूपले त्यसको निष्कर्षलाई प्राप्त गर्न सकिन्छ भन्ने न्यायको विचारप्रक्रिया हो । यसमा वस्तुसाधक हेतु निर्दोष हुनु सर्वथा आवश्यक हुन्छ । त्यसका लागि साध्य र साधनको सम्बन्ध जो व्याप्ति हो त्यो उपयुक्त

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

हुनु पर्दछ । त्यस्तो व्याप्तिले युक्त हेतु पक्षमा आश्रित छ भने त्यो उपनयात्मक ज्ञान हुन्छ । यस किसिमको ज्ञानमा नै अनुमित्यात्मक प्रमाको कारणता रहन्छ । अर्थात् परिशुद्ध हेतुले युक्त पक्षको जो ज्ञान हो,जसलाई परामर्शात्मक ज्ञान पनि भनिन्छ, त्यस्तो ज्ञान अनुमितिका प्रति असाधारण कारण हुन्छ । अत एव अनुमितिको असाधारण कारण उपनयात्मक ज्ञानमा साध्यसाधनभावात्मक सम्बन्धलाई लिएर कसैबाट व्यभिचारशङ्का गरियो भने त्यस्तो ज्ञान कुनै पनि प्रकारले अनुमित्यात्मक प्रमाको हेतु हुन सक्तैन । अतः त्यस्तो व्यभिचारशङ्कालाई निस्तेज गर्नका लागि अनुकूल तर्क आवश्यक हुन्छ । यसरी प्रायः अनुमानको विषयमा तर्कको प्रवृत्ति देखिन्छ । यदि उत्पन्न व्यभिचारशङ्कालाई प्रयुक्त तर्कले हटाउन सकेन भने त्यस्तो तर्क अप्रयोजक सिद्ध हुन्छ । त्यो भनेको अनुकूल तर्कको अभाव । फलतः तर्कको प्रवर्तन अनुमानमा नै देखिएकोले अरू प्रत्यक्ष आदि प्रमाणहरुमा तर्कको प्रयोजन प्रायः देखिँदैन । त्यसैले प्रमाण भनेको प्रमिति (यथार्थ ज्ञान)को असाधारण कारण हो,जुन कारणको अभावमा कार्यको उत्पत्ति सर्वथा असम्भव छ, त्यो भनेको नै यहाँ व्याप्तिज्ञान हो । जसलाई कतिपय विवेचकहरुले अनुमान भनेका छन् । त्यो उपयुक्त छ वा छैन भन्ने विषयको निश्चायक व्यभिचारशङ्कारहित साध्यसाधनभावात्मक सम्बन्ध हुन्छ । त्यसमा यदि विरोधीद्वारा व्यभिचारशङ्का प्रस्तुत गरियो भने त्यसलाई हटाउन तर्कको आवश्यकता परेकोले तर्क पनि प्रमाणको उपकारी अङ्ग सिद्ध हुन्छ । यसरी प्रमाणका जे जति उपयोगी अङ्गहरु छन्, ती सबै अङ्गहरुको निर्देश होस् भन्ने उद्देश्यले भाष्यकारद्वारा **प्रमाणानाम्** यस्तो बहुवचनान्त प्रयोग गरिएको हो भन्ने मेरो धारणा छ ।

तर्कका उदाहरण

भाष्यमा **तस्योदाहरणम्** भन्ने वाक्यबाट तर्कको उदाहरण प्रस्तुत गरिएको छ । जसमा जन्मसाधक अनुमानद्वारा जन्मको अस्तित्वलाई सिद्ध गर्न तीन प्रकारका कोटिहरु निर्दिष्ट छन् । ती मध्ये पक्षद्वयमा दूषण देखाउँदै उपस्थापित प्रथमपक्षबाट जन्मको सत्तालाई युक्तिपूर्वक सिद्ध गरिन्छ । जसको सिद्धिमा तर्कको निर्णायक भूमिका रहेको छ । भन्नुको तात्पर्य प्रदर्शित पक्षमध्ये दुई अनुमान वाक्यका साधक हेतुहरुमा तर्कद्वारा दूषण देखाई एक पक्षमा अनुकूल तर्कको प्रयोग गर्दै स्वकीय र उपयुक्त पक्षलाई निर्दोष र प्रमाण पुष्ट गरिन्छ । जस्तै– जन्म भनेको शरीरसम्बन्ध हो, त्यो अनित्यकर्मद्वारा सम्पन्न हुन्छ अथवा नित्यकर्मजन्य हुन्छ, त्यस्तै आकस्मिक

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

हुन्छ । यी तीन मध्ये द्वितीय पक्षमा अरुचि देखाउन यस्तो तर्क प्रस्तुत गरिन्छ– जन्म नित्यकर्मजन्य हुन सक्तैन किनकि त्यस्तो मान्ने हो भने जन्मका प्रति कारण जो नित्यकर्म हो त्यसको विनाश नहुने हुँदा जन्म पनि अविनाशी हुन्छ र कहिल्यै पनि जीवको मोक्ष नहुने आपत्ति आउँदछ । त्यस्तै आकस्मिक जन्म हुन्छ भन्ने तृतीय पक्षलाई स्वीकार गर्ने हो भने त्यो पनि तर्कसम्मत देखिँदैन किनकि त्यस्तो आकस्मिक हुने जन्मको निवृत्ति कहिल्यै नहुने आपत्ति आउँछ । फलत: विना कारण नै जन्म हुने भएकोले त्यस्तो आकस्मिक हेतु पनि जन्मको सत्तालाई सिद्ध गर्न समर्थ हुँदैन । त्यसैले यो तर्कसम्मत निष्कर्षमा पुग्नु पर्ने हुन्छ –अनित्यकर्मजन्य जन्म हुन्छ, संसारात्मक कार्य विनाशी भएकोले, त्यस्तो जन्मको अस्तित्वलाई सिद्ध गर्न **अनित्यकर्म** यो हेतु नै निर्दोष र युक्तिपूर्ण भएकोले समर्थ देखिन्छ किनकि जन्मका लागि जन्मोपयोगी कर्म आवश्यक हुन्छ । अत एव जन्मका प्रति जन्मोपयोगी कर्म कारण भएकोले त्यस्तो कर्मको अभावमा जन्मको पनि अभाव हुन्छ । यसरी तर्कको सहयोगले अन्वयव्यतिरेकनियमद्वारा जन्म र कर्मको कार्य कारणभावात्मक सम्बन्धको निश्चय हुन्छ । फलत: अनित्यकर्म नै जन्मको कारण हुन्छ भन्ने पक्ष पुष्ट हुन्छ । यस्तो प्रयोजन सिद्धिका लागि प्रमाणको उपकारी तर्कको आवश्यकता पर्दछ । यो भाष्योक्त उदाहरण यसमा प्रस्तुत गरिएको हो । तर अन्यत्र अग्नि र धूमका बीचमा विद्यमान साध्यसाधनभावात्मक सम्बन्धमा व्यभिचारशङ्काको उद्भावन गरी त्यसलाई हटाउन अनुकूल तर्कको प्रयोग गरिएको पाइन्छ । त्यस्तै यस प्रकृतिका अनुमानहरुमा प्रकरण अनुसार तर्कको प्रयोग यत्र तत्र देखिन्छ । यो एउटा दिग्दर्शन मात्र हो ।

न्यायकुसुमाञ्जलिमा तर्क

न्यायदर्शनमा तर्कप्रधान विचारवैभवशाली, विरोधीहरुको मतलाई युक्तिपूर्वक निस्तेज गर्न समर्थ, सर्वोत्कृष्ट न्यायग्रन्थका रूपमा न्यायकुसुमाञ्जलिको देदीप्यमान सर्वातिशय प्रभाव रहेको छ । यसका प्रणेता न्यायदर्शनका जाज्वल्यमान नक्षत्र, अद्भुतवैदुष्यका धनी, न्यायाचार्यपदवीद्वारा विभूषित ख्यातनामा उदयनाचार्य हुन् । यिनका अनेकौं ग्रन्थहरुमध्ये चार्वाक, बौद्ध,साङ्ख्य, मीमांसा आदि न्यायविरोधी मतहरुको खण्डन गर्दै अनुमानद्वारा ईश्वरको अस्तित्वको स्थापक विवेचनप्रधान अन्यतम न्याय कुसमाञ्जलिग्रन्थ पनि एउटा हो । गद्यपद्यात्मक यो ग्रन्थ पाँच स्तबकहरुले युक्त छ । तृतीय स्तबकमा अनुमानमा उपयोगी तर्कको सूक्ष्म परिशीलन गरिएको छ । विशेष

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

गरेर यो स्तबक बौद्धमत खण्डन गर्न केन्द्रित देखिन्छ किनकि बौद्धहरु ईश्वर छैन भन्ने विषयमा प्रमाण भएकोले ईश्वरको अस्तित्व सिद्ध हुन सक्तैन भन्दै ईश्वराभावको आवेदक प्रमाणलाई उपस्थापन गर्दछन् । जसको खण्डन गर्ने क्रममा ईश्वरको सिद्धि गर्न अनुमानप्रमाण प्रस्तुत गर्दछन् नैयायिकहरु । त्यसमा व्याप्तिज्ञानको भूमिका निर्णायक हुन्छ किनकि व्याप्तिमा विरोधीद्वारा व्यभिचारशङ्काको उद्भावन गरिएको स्थितिमा त्यसलाई हटाउन तर्कको आवश्यकता र औचित्यलाई सप्रमाण व्यवस्थापित गरिएको छ यसमा । त्यतिमात्र नभएर प्रत्यक्षलाई मात्र प्रमाण मान्ने भौतिकवादी चार्वाकहरुको मतलाई निस्तेज गर्दै अनुमानको अपरिहार्यतालाई सिद्ध गर्न र तर्कको स्वरूपलाई बुझाउन विशेष महत्त्वका साथ तलको कारिका प्रवृत्त देखिन्छ । जसमा के कस्तो अवस्थाविशेषमा अनुमान हुन्छ र त्यसमा तर्कको प्रवृत्ति र भूमिका कस्तो रहन्छ भन्ने विषयलाई स्पष्ट गर्दै कुसुमाञ्जलिकार भन्दछन्– **शङ्का चेदनुमाऽस्त्येव न चेच्छङ्का ततस्तराम् । व्याघातावधिराशङ्का तर्कः शङ्कावधिर्मतः ।। (न्यायकुसुमाञ्जलि, तृतीय स्तबक कारिका ७)** अर्थात् यदि व्याप्तिमा व्यभिचारशङ्का भयो भने अनुमान हुन्छ नै, व्याप्तिमा शङ्का भएन भने व्याप्तिको निश्चयमा कुनै बाधा नभएकोले निर्बाध अनुमान हुने कुरामा कुनै विरोध नै छैन । व्याघातको अवधिसम्म व्यभिचार शङ्काको प्रवृत्ति बनिरहन्छ । त्यस कारण व्यभिचारशङ्कालाई निराकरण गर्न तर्क आवश्यक छ ।

व्याघातपदार्थ

यसमा व्यभिचारशङ्काको जो प्रतिबन्धक हुन्छ त्यसलाई व्याघात भनिन्छ । त्यो भनेको **स्वक्रियाव्याघात** हो । यसमा स्वशब्दले तर्क प्रयोक्ता व्यक्तिलाई लिइन्छ, तत्प्रयुक्त क्रिया भनेको प्रवृत्तिविशेष हो, त्यस्तो प्रवृत्ति भनेको धूमको उपादानकारण अग्निका लागि प्रवृत्ति, त्यसको व्याघात भन्नाले साध्य अग्निको व्यभिचारी धूम हो वा हैन ? भन्ने शङ्काको अभाव किनकि व्यभिचारशङ्काको अवधिपर्यन्त तर्कको प्रवृत्ति भई रहने हुँदा व्याप्तिमा व्यभिचारशङ्काको अनुत्पत्ति नै व्याघातपदवाच्य अर्थ हुन्छ । यसरी निरुक्त व्याघातविषयक निश्चयले व्यभिचारशङ्कालाई रोक्तछ । त्यस कारण व्यभिचारशङ्काको विरोधी व्याघात हुन्छ । यसप्रकार व्याघात र व्यभिचारशङ्काका बीचमा प्रतिबध्यप्रतिबन्धकभावात्मक सम्बन्ध रहन्छ । यही आशयलाई व्यक्त गर्न **व्याघाताऽवधिराशङ्का** यो कुसुमाञ्जलीय पङ्क्ति प्रवृत्त देखिन्छ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

तर्कको प्रवृत्ति

यस सम्बन्धमा विचारणीय के छ भने अग्निजन्य धूम भएकोले धूमका प्रति अग्नि जनक हुन्छ । अर्थात् धूमको कारण अग्नि हुन्छ । यसमा धूमको जनक आगो नभए तापनि पर्वत आदिमा धूमलाई आँखाले देखिन्छ, त्यस कारण धूम होस्, आगोलाई देखिँदैन, त्यस कारण आगो नहोस् भनी कसैले व्यभिचारशङ्का गर्दछ भने त्यसमा यसप्रकारको तर्क प्रवृत्त हुन्छ– यदि धूमको जनक आगो विना तज्जन्य धूम छ भनी स्वीकार गर्ने हो भने कारण विना नै कार्य होस् भन्ने तर्क प्रवृत्त हुन्छ किनकि कारण भएको स्थितिमा कार्य हुन्छ अन्यथा हुँदैन भन्ने अनुभवसिद्ध अन्वयव्यतिरेकनियमका आधारमा धूमका प्रति आगो कारण हुन्छ । अतः आगोको व्यभिचारी धूम हुन सक्तैन । फलतः साध्य (अग्नि) को व्याप्तिले युक्त साधन धूम छ भन्ने साध्य साधन भावात्मक सम्बन्धको निश्चय हुन्छ । एवं क्रमले तर्कद्वारा व्यभिचारशङ्का निराकृत भई त्यस्तो निर्दोष व्याप्तिमा अनुमित्यात्मक कार्यका प्रति कारणता उपपन्न हुन्छ । अनि निर्बाधरूपले अनुमित्यात्मक ज्ञान उत्पन्न हुन्छ । यस आशयलाई स्पष्ट गर्न **तर्कः शङ्काऽवधिर्मतः** भन्ने पंक्ति उदयनाचार्यले उल्लेख गरेका हुन् । यसमा **शङ्काऽवधिको** व्यभिचारशङ्काको निवर्तक भन्ने अर्थ हुन्छ भनी यसका व्याख्याकारहरुले उपपत्तिपूर्वक निरूपण गरेका छन् । यसरी व्यभिचारशङ्काको निराकरणमा तर्कको प्रवृति हुन्छ ।

मानमेयोदयमा तर्कपदार्थ

ग्रन्थपरिचय

महर्षि जैमिनिले जैमिनीयसूत्रहरुमा साक्षात् ऊह वा तर्कको स्वरूपलाई बुझाउने कुनै स्वतन्त्रसूत्रको उपदेश गरेको मैले पाइनँ । यद्यपि मीमांसादर्शनमा ऊहको प्रकरण अनुसार यत्र तत्र विस्तारपूर्वक विचार विमर्श गरिएको छ । अरू मीमांसाका विशिष्ट व्याख्याग्रन्थहरुमा पनि ऊहपदार्थको लक्षण गर्दै तत्सम्बन्धमा विशेष विवेचन गरिएको देखिन्छ । त्यसमा श्रीनारायण भट्ट र नारायण पण्डितद्वारा लिखित मीमांसाप्रतिपाद्य प्रमाण र प्रमेयविवेचक **मानमेयोदय** नामक मीमांसाग्रन्थ छ । यहाँ **मान** भनेको प्रमाण हो भने **मेयपदवाच्य** प्रमेय हुन्छ, यसरी प्रमाण र प्रमेयलाई प्रकाश पार्ने ग्रन्थको नाम **मानमेयोदय** हो । यो मीमांसाको प्रमाणप्रमेय परिचायक प्रारम्भिक ग्रन्थ पनि हो । यसमा प्रायः सर्वत्र तर्कशब्द नै प्रयुक्त छ । जसमा अनुमानोपयोगी तर्कको सुन्दर विचार गरिएको छ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

प्रतिपाद्यपदार्थ

यसमा प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्द, उपमान, अर्थापत्ति र अनुपलब्धि गरी मीमांसाभिमत प्रमेयसाधक ६ प्रमाणहरुको विस्तृत विवेचनका साथ तिनीहरुको उपादेयता र औचित्यलाई व्यवस्थापित गरिएको छ । त्यस्तै द्रव्यपदार्थ अन्तर्गत पृथिवी, जल, तेज, वायु, अन्धकार, आकाश, काल, दिशा, आत्मा, मन, शब्द, जातिका साथै गुण, कर्म र अभाव नामक मीमांसादर्शनमा स्वीकृत प्रमेयका लक्षणहरु देखाई परमतनिराकरणपूर्वक स्वकीय सिद्धान्त अनुसार ती प्रमेयतत्त्वहरु प्रतिपादित र प्रतिष्ठापित छन् ।

तर्क र त्यसका भेदहरु

अनुमानप्रमाणको विचार गर्ने क्रममा अनुमानोपयोगी तर्कको विचार गर्दै उदाहरणपूर्वक त्यसका भेदहरु निर्दिष्ट छन् । अत एव मानमेयोदयकारले तर्कको स्वरूपलाई स्पष्ट गर्दै भनेका छन्– **प्रमाणेन साध्यमानस्यार्थस्य अन्यथात्वशङ्कायां तन्निरासार्थमन्यथात्वे दोषकथनं तर्कः** (मानमेयोदय अनुमानप्रमाण) अर्थात् प्रमेयसाधक प्रमाणद्वारा सिद्ध गरिने पदार्थमा उत्पन्न विपरीतशङ्काको निवृत्तिका लागि उपस्थापित प्रतिकूलशङ्कामा दोषको प्रदर्शन नै तर्क हो भनी तर्कको परिभाषा गरिएको छ । यसलाई पुष्ट गर्न वरदराजाचार्यको तार्किकरक्षा नामक ग्रन्थमा उल्लिखित तर्कका लक्षण र त्यसका भेदहरुको चर्चा गर्दै भनिएको छ–

तर्कोऽनिष्टप्रसङ्गः स्यादनिष्टं द्विविधं मतम् ।
प्रामाणिकपरित्यागस्तथेतरपरिग्रहः (तार्किकरक्षा, पृ.१८५)

अर्थात् अनिष्टको प्रसङ्गलाई तर्क भनिन्छ । त्यो दुई किसिमको हुन्छ –प्रमाणसिद्ध पदार्थको परित्याग र प्रमाणबाट सिद्ध हुन नसकेको पदार्थको ग्रहण । यो तर्कलक्षण तार्किकहरुको भनी उल्लेख गरिएको छ । यसमा तार्किक शब्दले विशेषतः नैयायिकहरुलाई इङ्गित गर्दछ । यस्तो तर्कको उदाहरण प्रस्तुत गर्दै भनिएको छ–यदि पर्वतमा आगो छैन भने धूम पनि नहोस् भन्ने धूम र अग्निको सम्बन्धमा व्यभिचारशङ्काको उद्भावन भएको स्थितिमा त्यसको निरसन अनुकूलतर्कद्वारा हुने हुँदा तर्क अनिष्टात्मक आपत्तिको निवारक हुन्छ । त्यसका ६ प्रकारका अङ्गहरु बताइएका छन् । जसको उल्लेख गर्दै तार्किकरक्षाकार वरदराज भन्दछन्–

व्याप्तिस्तर्काप्रतिहतिरवसानं विपर्यये ।
अनिष्टाननुकूलत्वे इति तर्काङ्गपञ्चकम् ।। (मानमेयोदय, अनुमान)

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अर्थात् १. व्याप्ति, २. तर्काप्रतिहति, ३. विपर्ययावसान, ४. अनिष्टत्व, ५. अनुकूलत्वको अभाव । यसप्रकार तर्कका पाँच अङ्गहरु मानमयोदयमा निर्दिष्ट छन् । जसमा प्रत्येक अङ्गहरुका उदाहरणहरु तल लेखिए अनुसार बताइएका छन् । जस्तै–

१. **व्याप्ति** जुन स्थलमा अग्नि आदि साध्यको विपरीत साध्याभावको आरोप गरेर साधन धूम आदिको अभावात्मक अनिष्ट प्रसङ्गलाई उद्भावन गरिन्छ र त्यस प्रकृतिको स्थलमा साध्याभाव र साधनाभावको व्याप्ति अपेक्षणीय हुन्छ भने त्यसलाई तर्कको व्याप्त्यात्मक अङ्ग मानिन्छ ।

२. **तर्काप्रतिहति** यसमा घटक तर्कपदले विरोधी तर्कलाई लिइन्छ, त्यसको अप्रतिहति भन्नाले बाधित नहुनु । फलतः प्रतिवादीको तर्कद्वारा वादीको तर्क प्रभावित नहुनु नै तर्काप्रतिहति नामक तर्कको अङ्ग हो । यस प्रकृतिको तर्काङ्ग तर्काभासका रूपमा पनि परिभाषित छ ।

३. **विपर्ययावसान** विपर्ययमा अवसान हुनुलाई विपर्ययावसान भनिन्छ । त्यसैले अङ्गबोधक कारिकामा **विपर्यये अवसानम्** भनी उल्लेख गरिएको हो । त्यसमा घटक विपर्ययपद साधनाभावार्थक हो भने अवसान समाप्त्यर्थक । जस्तै–पर्वत आदिमा आगो नभएको भए धूम पनि हुँदैनथ्यो । फलतः साधन धूमको अभावको अभाव (धूम) भएकोले साध्य अग्नि आदिको अभावको अभाव (अग्नि) सिद्ध हुन्छ । यस्तो अभावलाई आपाद्यापादकाभाव पनि भनिन्छ । एतावता आपाद्याभावद्वारा आपादकाभाव सिद्ध हुन्छ । जसले गर्दा साध्य र साधनमा व्याप्यव्यापकभावात्मक सम्बन्धको निश्चय हुन्छ । यस्ता विषयहरु परिष्कारोपयोगी हुन्छन् । त्यस कारण नव्यन्यायपरक तर्कप्रकरणम् आदि ग्रन्थहरुमा यस प्रकृतिका विषयहरुको विस्तारपूर्वक विवेचनात्मक परिष्कार गरी विचार गरिएको छ । विशेष जिज्ञासु अनुसन्धाताहरुका लागि ती ग्रन्थहरुको अवलोकन र अध्ययन गर्दा विशेष व्युत्पत्ति मिल्दछ । यसरी यो तर्कको अङ्ग साध्यसाधनभावात्मक सम्बन्धको निश्चयमा उपयोगी देखिन्छ, जसको उपसंहार विपर्ययमा हुन्छ ।

४. **अनिष्टत्व** इष्ट नहुनु नै अनिष्ट हो भने इष्टभावको प्रतिकूल अवस्थालाई अनिष्टत्व भनिन्छ । यो पनि एउटा तर्कको उपकारी अङ्ग हो । जस्तै– आगो भएको पर्वत आदिमा धूमको अभाव छ भनी स्वीकार गर्नु कदापि इष्ट हुँदैन । त्यस कारण त्यस्तो अनिष्टत्व पनि तर्काङ्गका रूपमा परिभाषित छ । यसैका आधारमा **अनिष्टप्रसङ्गस्तर्कः** भन्ने तर्कको स्वरूप तार्किकरक्षा नामक ग्रन्थमा वदराजाचार्यले निर्देश गर्दै निर्वचन गरेका छन् ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

५. अननुकूलत्व अनुकूल तर्कको अभावलाई अननुकूलत्व भनिन्छ । यस्तो तर्कको अङ्गलाई नै तार्किकहरु अप्रयोजक तर्क भनी पुकार्दछन् । जसको स्वरूपलाई स्पष्ट गर्दै मानमेयोदयकार भन्दछन्– प्रतिपक्षको अभीष्ट अर्थलाई सिद्ध नगर्ने भएकोले वादीका लागि उपयोगी हुँदा हुँदै पनि त्यस्तो तर्कको अङ्गलाई अननुकूलत्व भनिएको हो ।

निष्कर्ष

यी निर्दिष्ट तर्कका अङ्गहरुमध्ये एउटा पनि अङ्ग नभएको स्थितिमा त्यस्तो विकल तर्कले वास्तविक तर्कको आकारलाई ग्रहण गर्न सक्तैन । त्यसैले त्यसलाई तर्काभास भनिन्छ । अर्थात् वास्तविक तर्क नभएर तर्कको जस्तो आभास वा प्रतीति हुने अवस्था विशेषलाई तर्काभास भनिएको हो किनकि अङ्गहरु अङ्गीका उपकारी हुन्छन् । जसको अभावमा अङ्गी विकल हुन्छ । अर्थात् त्यस्तो अङ्गीलाई अपूर्ण मानिन्छ । यसरी अङ्गी तर्कका उपकारी व्याप्ति आदि अङ्गहरु सर्वथा आवश्यक हुन्छन् । जसका सम्बन्धमा उदाहरणनिर्देशपूर्वक विस्तृत विवेचन गर्दै तर्क र त्यसका अङ्गहरुको उपादेयता, प्रयोग र प्रयोजनलाई मानमेयोदयकारले मीमांसादर्शनका दृष्टिबाट स्पष्ट र पुष्ट गरी प्रतिपादन गरेका छन् । यसमा ध्यातव्य के छ भने– वरदराजले लेखेको तार्किकरक्षा नामक ग्रन्थमा यी अङ्गहरु उल्लिखित छन् । त्यो बाहेक अरू न्यायसूत्र, भाष्य, विवरण आदि ग्रन्थहरुमा यस किसिमका तर्कका अङ्गहरुको पृथक् उल्लेख भएको पाइँदैन । प्रकारान्तरले त्यसको विचार– विमर्श कुनै न कुनै रूपमा अवश्यमेव भएको होला । तर जसरी वरदराजले तर्कका अङ्गहरुको स्पष्ट उल्लेख गरेका छन् र त्यसका आधारमा मानमेयोदयकारले तर्कको निरूपण र निर्वचन गरी प्रस्तुत गरेको पाइन्छ, त्यो सर्वथा व्युत्पत्तिप्रद र दृष्टिपरक देखिन्छ । त्यस्तै न्यायकुसुमाञ्जलिकारले पनि गद्यभागमा तर्कलाई न्यायको अङ्ग मान्ने सूत्रकारीय कथनलाई प्रमाणका रूपमा उपस्थापन गर्दै भनेका छन्– न **चैतदनागमम्, न्यायाङ्गतया तर्कं व्युत्पादयतः सूत्रकारस्याभिमतत्वात् । अन्यथा तद्व्युत्पादनवैयर्थ्यात्** (न्यायकुमासुमाञ्जलि, तृतीयस्तबक, कारिकागद्यभाग ७) अर्थात् अनुमित्यात्मक ज्ञानका प्रति तर्कलाई कारणका रूपमा स्वीकार गर्दा आगमसँग विरोध हुँदैन किनकि तर्कलाई न्यायको अङ्ग भनी व्युत्पादन गर्ने सूत्रकार गौतमको मतमा पनि यो विषय अभिमत छ । यदि यस्तो स्वीकार नगर्ने हो भने त्यस रूपमा गरिएको गौतमीय व्युत्पादन व्यर्थ हुन्छ । फलतः अनुमितिका प्रति न्याय कारण हुन्छ र त्यसको उपकारी तर्क भएकोले त्यस्तो अनुकूल तर्कमा पनि

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अनुमितिको कारणता सिद्ध हुन्छ । त्यो **शङ्कितोपाधि र निश्चितोपाधिका** भेदले दुई किसिमको छ । जसको विस्तृतविचार न्यायकुसुमाञ्जलिको तृतीयस्तबकको गद्यभागमा गरिएको छ । यसै क्रममा **स श्यामो मित्रातनयत्वात्, पर्वतो धूमवान्, अग्नेः**, आदि अनुमानवाक्यहरुमा निश्चित उपाधिको स्वरूपलाई देखाई विवेचन गरिएको छ भने उपाधिरहित अनुमानवाक्यहरुमा पनि उपाधिविषयक शङ्काको उद्‌भावन गर्दै त्यसको परिहार गर्न तर्कको प्रयोग गरिएको छ । यसरी व्यभिचारशङ्का जस्तै जबसम्म साध्यसाधक हेतुमा उपाधिको शङ्का रहिरहन्छ तबसम्म शङ्काको प्रवृत्ति भई रहन्छ भन्ने न्यायमतलाई प्रकारान्तरले मीमांसकहरुद्वारा पनि स्वीकार गरेको प्रतीत हुन्छ ।

अन्त्यमा पूर्वोक्त विचार, व्याख्या र विमर्शका आधारमा यो निष्कर्ष निकाल्न सकिन्छ– न्याय र मीमांसाका बीचमा तर्कपदार्थलाई लिएर सामान्य केही मतभेदहरु देखिए तापनि धेरै जस्ता तर्कगत विचारहरु समान रूपमा प्रवृत्त भएका देखिन्छन् । त्यसैले मानमेयोदयकारद्वारा न्यायमताभिमत तर्कलक्षणको निरूपणप्रकरणमा तर्कपदार्थीय खण्डनमा भन्दा तार्किकहरुले प्रस्तुत गरेका उदाहरणवचन र तर्कविचारक वाक्यहरु उदाहरणका रूपमा उपस्थापित छन् । यसबाट स्पष्ट हुन्छ न्यायमा तर्कलाई उपयोगी अङ्ग मानेर त्यसको उपादेयता अनुमानमा अत्यधिक छ भन्ने तर्कगत विषयमा मीमांसक र नैयायिकहरु एक अर्काका परिपोषक र समर्थक नै देखिन्छन् । त्यसैले नैयायिक र मीमांसकहरुले तर्कविचारप्रकरणमा न्यायाभिमत तर्कपदार्थको खण्डनात्मक भूमिकाको अपेक्षा सहयोगात्मक र परिपूरकात्मक भूमिकाको निर्वहण गरेका छन् भन्दा अतिशयोक्ति नहोला । तर ऊहपदार्थको विचारमा भने न्यायमतको अपेक्षा मीमांसामत केही भिन्न देखिन्छ किनकि मन्त्रार्थविचारप्रधान मीमांसा शास्त्र भएकोले मन्त्र, साम र संस्कारको ऊहलाई लिएर विस्तृत विचारविमर्शहरु मीमांसा शास्त्रका व्याख्याकारहरुले गरेका छन् । जसमा प्रकृतिविकृतिभावको प्रशस्त विवेचन भएको छ ।

●

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

ताम्बा दर्शन

अमृत योन्जन-तामाङ

१. ताम्बा दर्शन

१.१ ताम्बा दर्शन के हो ?

प्रत्येक व्यक्ति, जाति, समुदाय वा समूहको कुनै वस्तु, घटना वा जीवन र जगत्‌लाई हेर्ने आ-आफ्नै दृष्टिकोण हुन्छ । तामाङ जातिको पनि आफ्नै दृष्टिकोण छ, जुन ताम्बाद्वारा प्रतिपादित छ । प्रत्येक दृष्टिकोणले एउटा विश्व दृष्टिकोण प्रस्तुत गर्दछ ।

जीवन र जगत्‌लाई हेर्ने, बुझ्ने र व्याख्या गर्ने समग्र दृष्टिकोणलाई विश्व दृष्टिकोण वा दर्शन भनिन्छ । ताम्बाद्वारा जीवन, जगत्, प्रकृति, समाज र संस्कृतिको बारेमा निर्धारण गरिएका हेराइ र बुझाइहरु, विचार, सिद्धान्त र परिवर्तनकारी नियमहरु नै ताम्बाको दर्शन हो । ताम्बा तामाङ जातिका पुर्ख्यौली र सांस्कृतिक धरोहरका व्याख्याता हुन् । तामाङ जीवन र जगत्‌लाई व्याख्या गर्ने हुनाले ताम्बालाई तामाङहरु दार्शनिक पनि भन्दछन् ।

ताम्बाको दर्शनबारे विचार विमर्श गरिनु अघि चार वटा शब्दावली- दृष्टिकोण, विश्व दृष्टिकोण, दर्शन र दर्शनशास्त्रको अर्थ बुझ्न आवश्यक छ-

कुनै वस्तु वा घटनाको बारेमा विशेष रूपले हेर्ने वा सोच्ने, विचार वा विवेचना गर्ने वा ठम्याउने ढङ्ग वा परिपाटी दृष्टिकोण हो । यसले कुनै वस्तु वा घटनालाई हेर्ने, अर्थ्याउने, विश्लेषण र परिवर्तन गर्ने सोच र तरिकालाई बुझाउँछ ।[1] समग्रमा विश्वलाई हेर्ने, बुझ्ने र व्याख्या गर्ने

---

१ विष्णु प्रभातद्वारा सम्पादित *प्रज्ञा दर्शन कोश* (२०७०)ले दृष्टिकोणको परिभाषा यसरी दिएको छ १. कुनै पनि विषयवस्तुको बारेमा विषेश रूपले हेर्ने वा सोच्ने परिपाटी, विचार वा विवेचना गर्ने ढङ्ग । २. कुनै विषयका सम्बन्धमा प्रतिपादित कसैको मत, आफ्नै मनन तथा आत्म निश्चयका साथ गरिएको राय अर्थात् ठम्याउने

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

दृष्टिकोण विश्व दृष्टिकोण हो । यसले जीवन र जगत्का साथै चेतनाप्रतिको दृष्टिकोण अर्थात् प्रकृति, जीवन, जाति वा समाजबारे मानिसको समग्र दृष्टिकोण निर्धारण गर्दछ ।[२] विश्व दृष्टिकोण भनेको दृष्टिकोणको समग्रता हो । यसै गरी कुनै वस्तु तथा घटनालाई हेर्ने, बुझ्ने र व्याख्या गर्ने दृष्टिकोण अर्थात् जीवन र जगत्लाई समग्रतामा हेर्ने दृष्टिकोण दर्शन हो ।[३] विश्व दृष्टिकोण र दर्शनले एउटै अर्थ बोक्दछ ।[४] विश्व दृष्टिकोणहरुको व्यवस्थित वा क्रमबद्ध अध्ययन दर्शन हो र यसलाई दर्शनशास्त्र पनि भनिन्छ । दर्शनशास्त्रले जीवन र जगत्को बारेमा क्रमबद्ध अध्ययन गर्दछ । यसले विश्वको ज्ञानलाई सम्पूर्णतामा अध्ययन गर्दछ र आफ्ना परिवेशका बारेमा प्राप्त ज्ञानलाई बौद्धिकताको कसीमा जाँचेर सत्यको निरूपण गर्दछ । यसले मूलत: के, किन र कसरीको उत्तर खोज्दछ । ताम्बा दर्शनले पनि समग्रमा जीवन र जगत्लाई अध्ययन गर्ने प्रयास गरेको पाइन्छ । जीवन र जगत्बारे

ढङ्ग । ३. सामाजिक चेतनाका विविध रूपहरूको समष्टिगत स्वरूप । ४. व्यक्ति, सामाजिक समुह, वर्ग वा सिङ्गै जातिका मान्यता, विचार, सिद्धान्त र आस्थाहरूको जोड, जसले कुनै वस्तु वा घटनालाई हेर्ने, अर्थ्याउने, विश्लेषण र परिवर्तन गर्ने सोंच र तरिकाहरूको समुच्चालाई बुझाउँछ ।

२ विश्वदृष्टिकोणलाई *प्रज्ञा दर्शन कोश* (२०७०)मा यसरी अर्थ्याइएको छ १. विश्वलाई हेर्ने, बुझ्ने र विवेचना गर्ने दृष्टिकोण । २. जीवन र जगत्प्रतिको दृष्टिकोण । ३. प्रकृति, जीवन, जाति र चिन्तन सम्बन्धी सिद्धान्त, विचार र विश्वासको कुल योग, जसले समग्रमा मानिसको दृष्टिकोण निर्धारण गर्दछ ।

३ 'दर्शन एउटा चिन्तन हो । यसै गरी दर्शन एउटा अनुभूत दृष्टिकोण हो, किनभने *दृश्यते इति दर्शनम्* भनेर दर्शन शब्दको व्युत्पत्ति गरिएको छ, तर जे देखिएको छ त्यो दर्शन होइन, देखिएको वस्तुप्रतिको अनुभूत दृष्टिकोण दर्शन हो । ... दर्शन उन्नत मानव मस्तिष्कको दृष्टिकोण हो' गुरुङ (२०७०:२१५) ।

४ दर्शन/ दर्शनशास्त्रको परिभाषा प्रज्ञा दर्शन कोश (२०७०)मा यसरी दिइएको छ १. कुनै पनि वस्तु तथा घटनालाई हेर्ने, बुझ्ने र व्याख्या गर्ने शास्त्र अर्थात् हेराइ, बुझाइ र गराइको सोच । २. हरेक मान्छेको विश्वदृष्टिकोण अर्थात विश्वप्रतिको दृष्टिकोण । ३. प्रकृति, ईश्वर, ज्ञान, विज्ञान, वस्तु, जीवन र चेतनाबारे गरिने विवेचना र विश्लेषणयुक्त विद्या । ४. भौतिक वस्तु र चिन्तनको उत्पत्ति कल्याणकारिता र विधिको विश्लेषणयुक्त दृष्टिकोण । ५. ज्ञानप्रेम, सामान्य तथा विशिष्ट विचारको विश्लेषण एवं परीक्षण गर्ने शास्त्र- जस्मा तत्त्वमीमांसा, ज्ञानमीमांसा, नीतिशास्त्र, सौन्दर्यशास्त्र, तर्कशास्त्र र मूल्यमीमांसा आदि समावेश भएको हुन्छ । ६. ज्ञान र विज्ञानको अथवा अध्यात्म र भौतिक पक्ष पक्षान्तरको उत्पत्तिका साथै व्याख्या र विवेचना गरिने शास्त्र । ७. जीवन र प्रकृतिका आन्तरिक तथा बाहय तत्त्वहरूको बारेमा चिन्तन र अध्ययन गर्ने शास्त्र ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

के, किन र कसरीको उत्तर खोज्ने प्रयास गरेको छ ।

मूल रूपमा यी चारै शब्दले लगभग समान अर्थबोध गर्दछ । यसर्थ यस आलेखनमा कतै दृष्टिकोण, कतै विश्व दृष्टिकोण त कतै दर्शन पनि भनिएको छ ।

हिरियन्नाका अनुसार दर्शनशास्त्र चिन्तन पद्धति मात्र नभएर जीवन पद्धति पनि हो ।[५] ताम्बाले पनि चिन्तन पद्धतिका साथै तामाङ जीवन पद्धतिसमेत प्रस्तुत गरेका छन् । तामाङ थर पद्धतिको सजीवतालाई यसको उदाहरणको रूपमा लिन सकिन्छ ।

भुसाल (२०६८:१८) का अनुसार "दर्शनशास्त्र जीवन र जगत्लाई हेर्ने, बुझ्ने र व्याख्या गर्ने दृष्टिकोण हो । मानिस जुन विश्व परिवेशमा बाँचेको हुन्छ त्यस परिवेशको बारेमा मानिस स्वयम्का चिन्तनहरुको प्रणाली (System of thoughts) नै दर्शन हो । अर्थात् दर्शन भनेको मानिसको आफ्नो विश्व दृष्टिकोण (World outlook) हो । संसारको उत्पत्ति कसरी भयो र विकास वा विनाश ? कसरी हुन्छ ? भन्ने जस्ता सवालमा हरेक व्यक्ति वा जातिको एउटा निश्चित दृष्टिकोण हुन्छ । त्यो नै उसको विश्व दृष्टिकोण हो र त्यही नै जीवन दर्शन पनि हो ।"

यसै गरी एच.एम. भट्टाचार्यका अनुसार "दर्शनशास्त्र जीवन र जगत्को सम्पूर्ण रूपमा व्याख्या र मूल्याङ्कन गर्ने प्रयास हो ।"[६] दर्शनशास्त्रले सम्पूर्णतामा जीवन र जगत्को अध्ययन गर्दछ ।

ताम्बा दर्शनमा विश्वबोध छ । यो दर्शन लोकचिन्तनमा आधारित छ । यस दर्शनमा सामाजिक सुसम्बन्ध, लोकहित, परोपकार, शान्ति, नरनारी बीचको सुसम्बन्ध, समावेशी, सहअस्तित्व र बहुलवादी सोच स्थापित छ । यो दर्शन सत्य प्राप्तितिर उन्मुख छ, सामाजिक न्याय स्थापनामा केन्द्रित छ । यसर्थ यो बहुआयामिक छ । सतत परिवर्तनको आकाङ्क्षी छ ।

दर्शनशास्त्रअन्तर्गत तत्त्वशास्त्र, ज्ञानशास्त्र, नीतिशास्त्र, सौन्दर्यशास्त्र आदिको अध्ययन हुन्छ । ताम्बाको दर्शनशास्त्रले पनि तामाङ जातिको तत्त्वशास्त्र, ज्ञानशास्त्र, नीतिशास्त्र र सौन्दर्यशास्त्रलाई उद्बोधन गरेको पाइन्छ । ताम्बा दर्शन *ताम्बा काइतेन* (ताम्बाशास्त्र), *जिक्तेन ताम्छ्योइ*

---

५ हेर्नुहोस्: वेदुराम भुसाल (२०६८:१८) ।

६ "Philosophy is a an attempt to explain and appreciate life and the universe as a whole" - H.M. Bhattacharya

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

(सांसारिक वाक्‌शास्त्र), *ह्रामा* (सांस्कृतिक गीत) र *दोङराप* (वंशावली) आदि ग्रन्थमा सुरक्षित छ । सन्तवीर लामा (ई. १९५७) द्वारा सम्पादित *ताम्बा काइतेन क्वाइ रिमठिम* पुस्तकमा मूलत: (क) पूजापाठ (ख) तामाङ थर व्यवस्था (ग) सृष्टि र सिर्जना एवं (घ) जीवन र जगत् सम्बन्धी दृष्टिकोण तथा चिन्तनहरु सङ्गृहीत छन् । उनले *स्येबुस्येमु क्वाइ रिमठिम* (२०१६) पनि सम्पादन गरे । यहाँ तामाङ विवाहको व्याख्यान छ । यस्तै बुद्धिमान मोक्तान (१९५६), ज्याम्याङ लामा (२०२२), जी. डी. लामा (२०४०) आदिले ताम्बाशास्त्रका विविध सामग्री सङ्कलन गरेका छन् । यी सामग्रीहरु नै तामाङ दर्शनका मुख्य स्रोत हुन् ।

१.२ तामाङ जातिमा ताम्बाको स्थान

अर्थविज्ञानको दृष्टिमा *'ताम्बा'* शब्दको अर्थ 'कुरा सुरु गर्ने व्यक्ति' भन्ने हुन्छ । ताम्बा शब्द *ताम्* (भाषा, कुरा वा विचार) र *-बा* (कर्ताबोधक सर्ग) गरी दुई अक्षरले बनेका छन् जस्को अर्थ 'भाषा वा कुरा प्रारम्भ गर्ने व्यक्ति' वा कुरा वा विचारको पहल गर्ने व्यक्ति भन्ने हुन्छ ।

प्रत्येक तामाङ गाउँघरमा ताम्बा हुन्छ र सामाजिक सांस्कृतिक ज्ञानका भण्डारका कारण उनी सम्मानित छन् । तामाङहरु ताम्बालाई सामाजविद्, प्रवक्ता र दार्शनिकको रूपमा पनि हेर्दछन् । उनका विचारहरुले तामाङ समाजलाई दिशानिर्देश गरेको हुन्छ ।

वास्तवमा ताम्बा परम्परागत संस्था हो, कुनै एक व्यक्तित्व होइन, न त कुनै प्रवर्तक नै । ताम्बा परापूर्व कालदेखि नै तामाङ समाजमा स्थापित सोचका संवाहक हुन्, आदिवासी जातिहरुमा पाइने कथावाचक जस्तै जस्तै । ताम्बामा तामाङ सोच वा दर्शनका अनेकौं पक्षहरु समाहित हुन्छन् । तामाङ जातिको परम्पराको बारेमा उनलाई नै सर्वेसर्वा जानकार मानिन्छ ।

तामाङ जाति नेपालका प्राचीनतम जातिहरु मध्ये एक हो । नेपाल सरकारका साथै भारत सरकारद्वारा पनि यो जातिलाई आदिवासी जनजातिको सूचीमा सूचीकृत गरिएको छ । नेपालको मध्य हिमाली तथा पहाडी भूभाग अर्थात् काठमाडौं उपत्यका वरिपरिका पहाडी भूक्षेत्रमा यस जातिको घना बसोबास पाइन्छ । यो क्षेत्र नै उनीहरुको बाब्सा (पुर्ख्यौली भूमि) हो र दार्शनिक विचारको आधारभूमि पनि हो । यस जातिसँग संसारलाई हेर्ने, बुझ्ने र व्याख्या गर्ने आफ्नै मौलिक विश्व दृष्टिकोणहरु छन्, आफ्नै चिन्तन प्रणालीहरु छन्, आफ्नै अनुभव र अनुभूतिहरु छन् र विशिष्ट सामाजिक जीवन दर्शन पनि छ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

तामाङ जातिमा ताम्बा, गान्बा, लामा, बोन्बो, चोहो जस्ता सामाजिक नायकहरुको अहम् भूमिका रहेको हुन्छ । यसका साथै विवाह संस्कार सम्पन्न गर्न ताम्बाको प्रमुख भूमिका हुन्छ । बोन्बोले औषधिमूलो गरेर, बिरामीलाई उपचार गरेर, सुस्वास्थ्य र सबल बनाइराखेका हुन्छन् भने झैझगडा मिलाउने, शान्ति सुव्यवस्था कायम गर्ने र सुशासन बनाइ राख्ने काम चोहोले गर्दछन् । लामाले बौद्धधर्म अनुसारका संस्कारहरुको काम सम्पादन गर्दछन्, मूलतः मृत्यु संस्कार सम्पन्न गर्नु उनको प्रमुख जिम्मेवारी हुन्छ । साहित्यमा समीक्षक वा समालोचकको भूमिका रहेजस्तै गान्बा (पाका, भद्रजन)ले समाजमा समीक्षक वा समालोचकको भूमिका निर्वाह गर्दछन् । लाप्ताबा वा लाबोन कुलपुजारी हुन् र कुल रक्षाको पहल गर्दछन् । यसरी तामाङ जातिमा बहुनायकत्वको सुव्यवस्था पाइन्छ । यस जातिलाई बहुलवादी चिन्तन र व्यवहारको राम्रो उदाहरण मान्न सकिन्छ ।

तामाङ जातिको समग्र सामाजिक संरचना रुइबा अर्थात् थर प्रणालीमा केन्द्रित छ र ताम्बाले रुइबाको ऐतिहासिक व्याख्या गर्ने हुनाले उनको व्याख्यान तामाङ समाजको लागि आधिकारिक हुन्छ । यसैले उनलाई तामाङ जातिको प्रवक्ता मानिएको हो । ताम्बा तामाङ जातिका पुर्ख्यौली र सांस्कृतिक परम्पराका व्याख्याता पनि हुन् । तामाङ वंशावलीको अध्येता र प्रस्तोता भएको हुनाले उनलाई तामाङ इतिहासकार पनि भनिन्छ । जीवन र जगत्बारे तामाङ जातिको विश्व दृष्टिकोणको व्याख्यान गर्ने हुनाले उनलाई दार्शनिक पनि भनिन्छ । ताम्बा दर्शनमा तामाङ जातीय दृष्टिकोण अनुरूपको तामाङ दर्शन रहेको छ ।

१.३ ताम्बादर्शनमा दिक् र काल

दिक्– नेपालका हिमाल र पहाडका भूखण्डहरु ताम्बा दर्शनको मुख्य आधारभूमि हो । यसका साथै तराईका भूक्षेत्रमा पनि यसको विस्तार भएको पाइन्छ । डम्फु सिर्जनाको आख्यानलाई यसको उदाहरणका रूपमा लिन सकिन्छ । यस आख्यानमा हिमाली भेकमा पाइने घोरलको छाला तारेर, पहाडी क्षेत्रको तल्लो भूभागमा पाइने कोइरालोको काठको घेरो बनाएर, तराईको भूक्षेत्रमा पाइने बाँसको किला ठोकेर डम्फु बाजा बनाइएको सजीव वर्णन छ (हेर्नोस् गीत नं. १४) । यस्तै गरी ताम्बाले कार्य प्रारम्भ गर्दा गाइने *साङ सेर्केम* (हेर्नोस् गीत नं. ११, १२ र १३) गीतको भूपरिवेश पनि यिनै हिमाल, पहाड र तराई नै हो । भाषा सम्बन्धी आख्यान (हेर्नोस् ताम्बालाई व्हाइ ३०)ले पनि यस्तै चित्र प्रस्तुत गर्दछ । यिनै भूक्षेत्रका भौगोलिक बनोट,

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

परिवेश र विषय वस्तुमा ताम्बाको दर्शन केन्द्रित छ ।

काल– काल समयको एउटा खण्ड हो । मानव विकासको प्रारम्भिक कालतिर (सिकारी युगमा) नै ताम्बाको चिन्तन-मन्थन प्रारम्भ भएको सङ्केत मिल्दछ । विश्व संरचना सम्बन्धी ताम्बाको चिन्तनले मानव जातिको प्रारम्भिक अवस्थाको सङ्केत गरेको छ । शिकारी युगतिर नै डम्फुको सिर्जना भएको अनुमान गर्न सकिन्छ (हेर्नोस् ताम्बालाई व्हाइ-१४) । कृषि युगमा पाइला टेक्न थालेदेखि नै तामाङ दर्शनले आकार लिन थालेको हुन सक्दछ । गणनामा तामाङ दर्शन गतिशील देखिएको छ, यसको विकास निरन्तर भई रहेको पाइन्छ । ताम्बा विश्व दृष्टिकोणमा प्रकृति, जीवन, जगत्, मानव जातिको व्यवहार र आचरणका विषय वस्तुहरुको समकालीक वृत्तान्त र व्याख्यान पाइन्छ ।

माथि भनिएको छ- तामाङ आदिवासी जाति हो । ताम्बा दर्शन तामाङ जातिको लोकदर्शन हो । यसले तामाङ लोकजीवनलाई प्रतिनिधित्व गर्दछ । दक्षिण एसियामै कहलिएका लोकायत दर्शन पनि लोकदर्शन नै हो ।[७] भुसाल (२०६८:८४)का अनुसार "लोकायत दर्शन दक्षिण एसियाको सर्वाधिक प्राचीन दर्शन हो भन्ने कुरा विभिन्न तथ्यहरुबाट प्रस्ट हुन्छ । दर्शनशास्त्रको इतिहास जति पुरानो छ, लोकायत दर्शन त्यत्ति नै पुरानो छ ।" उनले अर्को एक ठाउँमा लेखेका छन्- "केही विद्वान्हरुले पतञ्जलिको एक टिप्पणीका आधारमा ईसा पूर्व तेस्रो शताब्दी वा त्योभन्दा पहिले नै रचना गरिएको लोकायत नामक ग्रन्थ थियो र भागुरिले त्यस ग्रन्थको टीका लेखेका थिए भन्ने राय प्रकट गरेका छन् । प्राचीन बौद्ध एवम् जैन ग्रन्थहरु र कौटिल्यको अर्थशास्त्रमा समेत लोकायतको उल्लेख भएको तथ्यले उपर्युक्त रायको पुष्टिमा बल मिल्दछ" (भुसाल, २०६८ : ८४) । यस कथनबाट लोकायत दर्शन बुद्धकालभन्दा अगाडिको हो भन्ने आधार दिन्छ । लोकायत दर्शनसँग ताम्बा दर्शनको धेरै सामीप्य देखिन्छ । यस आधारबाट पनि ताम्बा दर्शन प्राचीन दर्शनमा दरिन सक्दछ ।

अर्को, ताम्बा दर्शन तिब्बतमा खाम (तत्त्व)को गणना हुनुभन्दा निकै अगाडि विकास भएको प्रस्टै छ । तिब्बती बौद्ध दर्शनको पञ्चतत्त्वमा च्याक (फलाम) पनि रहेको छ । विश्वमा फलामको प्रयोग दुई हजार वर्ष

---

७ "लोक र आयत मिलेर बनेको लोकायत शब्दको अर्थ जनतामा फैलिएको वा लोकमा आधारित हो । यसबाट लोकायत दर्शन भौतिक जगत्मा आधारित एवं सर्वसाधारण जनताको पक्षपोषण गर्ने दर्शन हो भन्ने स्पष्ट हुन्छ ।" (भुसाल, २०६८:८४)

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

वरिपरिको परिघटना हो । ताम्बा दर्शनमा फलामको उल्लेख कतै छैन । यसर्थ यो दर्शन फलाम युग प्रारम्भ हुनुभन्दा निकै अगाडिको रहेछ भन्ने अडकल काट्न सकिन्छ ।

१.४ ताम्बा दर्शनका मुख्य संरचना

प्रस्तुत आलेख ताम्बा दर्शनको चार पाटोमा केन्द्रित छ- तत्त्वशास्त्र, ज्ञानशास्त्र, नैतिकशास्त्र र सौन्दर्यशास्त्र । यी मुख्य खम्बा हुन् । ताम्बा तत्त्वशास्त्रले विश्वको अस्तित्वको अध्ययन गर्दछ अर्थात् विश्व-संरचना, स्थिति र प्रलयको बारेमा दार्शनिक व्याख्या प्रस्तुत गर्दछ भने ताम्बा ज्ञानशास्त्रले ज्ञान कसरी प्राप्त गर्न सकिन्छ, ज्ञानका स्रोत के के हुन् जस्ता प्रश्नको उत्तर खोज्दछ अर्थात् ज्ञानको अध्ययन गर्दछ । यसै गरी ताम्बा नैतिकशास्त्रले समाजमा मानिसले के गर्न हुने र के गर्न नहुने जस्ता कार्यको अध्ययन गर्दछ अर्थात् मानिस कसरी बाँच्नु पर्दछ जस्ता प्रश्नको व्याख्यान गर्दछ । ताम्बा सौन्दर्य शास्त्रले तामाङ कलाको अध्ययन गर्दछ र मानव जीवन कस्तो हुनु पर्दछ जस्ता प्रश्नको जवाफमा केन्द्रित हुन्छ । यसका साथै ताम्बा सामाजिक दर्शन, भाषा वैज्ञानिक दर्शन र गणित दर्शनबारे पनि विस्तृत चर्चा छ ।

प्रस्तुत अध्ययनमा मूलतः ताम्बा गीतलाई आधार बनाइएको छ । तामाङ लोकजीवनलाई बुझ्ने प्रमुख आधार तामाङ व्हाइ (गीत) हो र तामाङ साहित्यको जग पनि यिनै व्हाइ हुन् । सन्तवीर लामा (१९५७) ले व्हाइलाई निकै महत्त्वका साथ व्याख्या गरेका छन् । यसका साथै ताम्बाको व्याख्यानलाई पनि यथास्थान हेर्न सकिन्छ । व्याख्यान ताम्बाद्वारा अभिव्यक्त गद्यात्मक विधा हो जो आख्यानकै शैलीमा अवसर विशेषमा अभिव्यक्त हुन्छ ।

२. ताम्बा दर्शनको तत्त्वशास्त्र

भौतिकशास्त्र (Physics) ले पदार्थको अध्ययन गर्दछ भने अधिभौतिकशास्त्र (Metaphysics) वा तत्त्वशास्त्रले प्रकृतिका मूल नियमहरुको अध्ययन गर्दछ । तत्त्वशास्त्रले मूलतः दुइवटा दार्शनिक प्रश्नको उत्तर खोज्दछ- पहिलो, विश्वको संरचना केबाट भयो र यसको विकास कस्तो हुन्छ ? दोस्रो, जीवनको निर्माणमा तत्त्वहरुले के कस्ता भूमिका निर्वाह गर्दछन् । यिनै दार्शनिक प्रश्नको तार्किक जबाफ खोज्न ताम्बा तत्त्वशास्त्र पनि तल्लीन देखिन्छ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

ताम्बाका अनुसार विश्वको संरचना चार तत्त्वले बनेको छ : लुङ (वायु), मे (अग्नि), क्युइ (जल) र सा (भूमि) । यी आधार वा मूल तत्त्व हुन् । हावाको स्वभाव स्पर्शमय छ, आगो तापमय छ, पानी तरल छ र भूमि ठोस छ । यी तत्त्वहरु आ-आफ्नो स्वभाव अनुरूप नै नित्य परिवर्तनशील छ । यिनै चार तत्त्वको मेलबाट पृथ्वी बन्यो र यसैमा सारा निर्जीव तथा सजीव वस्तुहरु अस्तित्वमा आए । यिनै चार तत्त्वको मेल वा संयोगबाट चेतनाको विकास भयो । यी तत्त्वहरुको स्रष्टा कोही छैनन्, कोही होइनन् । यी चार तत्त्व आ-आफ्नो स्वभावद्वारा चलायमान छन् र गतिशील छन्, स्वचालित छन् । उत्पन्न हुने, परस्परमा मिल्ने र छुट्टिने प्रक्रियामा सम्पूर्ण विश्व चलयमान छ, गतिशील छ ।[८] ताम्बा दर्शनमा लुङ (हावा)लाई आदितत्त्व मानिएको छ (हेर्नोस् ताम्बाला व्हाइ सङ्ख्या १) ।

ताम्बाको चिन्तन अनुसार बाबु र आमाको संसर्गबाट गर्भधारण हुन्छ र जीवको आकार ग्रहण गर्दछ । बुबाको स्रोत (वीर्य)बाट शिशुको हाड र आमाको स्रोत (डिम्बाशय)बाट रगत र मासु बन्दछ । यसरी नै शिशुले आमाको शरीरबाट हावा र ताप लिन्छ अनि क्रमशः सेम (मन, चेतना)को विकास हुन्छ (तामाङ, २०५१:१६१) । यसरी मानव शरीर हाड, रगत-मासु, वायु र तापको संयोगबाट निर्माण भएको छ र उसको मृत्युपछि हाड-मासु भूमिमा मिल्छ, रगत पानीमा मिल्छ, वायु हावामा मिल्छ र ताप आगोमा मिल्छ अर्थात् मृत्युपछि तिनै चार महातत्त्वमा विलय हुन्छ । मृत्युको अर्थ चार महातत्त्वको विघटन वा अलगाव हुनु हो । ताम्बा दर्शनले जुन वस्तुको निर्माण हुन्छ उसको विनाश हुन्छ भन्ने मान्यता राख्दछ । प्रकृतिमा वस्तु उत्पन्न हुने, परस्परमा मिल्ने र छुट्टिने क्रम चलिरहने धारणा ताम्बा दर्शनले व्यक्त गरेको छ ।

---

८ चार महातत्त्व (भूतचतुष्टय)को परिवर्तनशीलतालाई हिउँ-पानी-बाफ बन्ने प्रक्रियाबाट बुझ्न सजिलो हुन सक्दछ- हिउँ पग्लेर पानी बन्छ, पानी बाफ भएर उड्छ र चिसिएर पुनः हिउँ बन्छ । यो परिवर्तनमा तापको भूमिका हुन्छ । यो गतिशील प्रक्रिया हो । यो क्रम सतत चलिरह्यो र चलिरहन्छ । यसै क्रममा विश्वजगत् लाभान्वित हुन्छ र प्रताडित पनि । यसलाई ताम्वा गीतमा यसरी व्यक्त गरिएको छ- च्योमोला ग्लिङ नोन् क्युइ छ्यामु/खासु न्हाङरि क्युइ छ्यामु/घोसि क्युइ नोन ग्लिङ छ्यामु/क्युइ थेन खासु ब्रेलतामा/जाम्बुलिङरि नाम खामा/ड्युक ङ्यावो म्राङ मुला/ डोवारिङुक चोमुला/ (हिमालको हिउँ पनि पानी भयो, बादलमा पानी बन्यो, फेरि पानी नै हिउँ बन्यो, पानी र बादल सम्बद्ध हुँदा, पृथ्वीमा पानी पर्दा, रुखबिरुवा टुसा उम्रिन्छ, प्राणीजगत् जीवन्त हुन्छ।) ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

तामबा दर्शन अनुसार हाड, रगत-मासु, वायु, तापको संयोगबाट बनेको मानव *ल्हुइ* (शरीर)लाई सञ्चालन र नियन्त्रण गर्ने *सेम* (मन, चेतना) हुन्छ । *ल्हुइ* र *सेम*को अटुट सम्बन्ध नै जीवन हो ।

चार्वाक दर्शनले पनि विश्व संरचनामा चार तत्त्व योगदान मानेको छ- पृथ्वी, जल, अग्नि र वायु । यस मत अनुसार यी चार तत्त्वको संयोगद्वारा चेतनाको उत्पत्ति हुन्छ र विघटनबाट जीवनको मृत्यु हुन्छ ।[९] तर हिन्दू दर्शनमा आकाशसहित पाँच तत्त्व (पञ्चतत्त्व)को चर्चा गरिएको पाइन्छ भने बौद्ध दर्शनमा मानस (मन वा चेतना)सहित छ तत्त्व (षड्तत्त्व)को चर्चा पाइन्छ ।

चेतनाको उत्पत्ति सम्बन्धमा चार्वाकको मत यस्तो छ–

> "पृथ्वी, पानी, तेज, वायु रूपका पदार्थहरुको मेलबाट प्राणीहरुको शरीर निर्माण हुन्छ । ... पहाड, पर्वत, रुख, बिरुवा इत्यादिमा पनि यिनै चार प्रकारको सम्मिलन देखिन्छ । तर जीवनको हकमा जुन प्रकारको रक्सी निर्माण हुने अङ्गहरु जस्तै औषधि, सक्खर आदिको मिश्रणमा मादक शक्तिको विकास हुन्छ, त्यसै गरी चार महाभूतको आपसी सम्बन्ध र मिश्रणबाट नै चेतन पदार्थको पनि विकास हुन्छ । यिनै चार महाभूतको आपसी सम्बन्ध र मिश्रणबाट नै सम्पूर्ण सचेतना जीवहरुको पनि सृष्टि हुन्छ" (उपाध्याय २०७०:३४७) ।

यस्तै धारणा ताम्बाको पनि पाइन्छ । ताम्बाको तत्त्वशास्त्रीय चिन्तन सम्बन्धी विश्व दृष्टिकोणहरु यहाँ संक्षिप्तमा प्रस्तुत गर्ने जमर्को गरिने छ ।

२.१ ब्रह्माण्डको संरचना सम्बन्धी विश्व दृष्टिकोण

हामी बाँचेको विश्व वा ब्रह्माण्ड कसरी बन्यो होला ? यो प्रायः सोधिने दार्शनिक प्रश्न हो । विभिन्न धार्मिक सम्प्रदाय, जाति र वैज्ञानिकहरुले यस प्रश्नको तार्किक उत्तर दिने प्रयास गरेका छन् । तामाङ

---

९ "चार्वाक र लोकायत मतमा पृथ्वी, जल, तेज, वायु, यी चार पदार्थलाई महाभूत भनिएको छ । यी भूतचतुष्टय नै संसार निर्माण हुनुका मुख्य कारण हुन् । यी नै मुख्य पदार्थ चार महाभूतको संयोगद्वारा चेतनाको उत्पत्ति हुन्छ । जब यी महाभूतको विघटन हुन्छ तब जीवन मृत्युमा परिणत हुन्छ ।" -उपाध्याय (२०७० : ३४६) द्वारा उध्दृत, हरिभद्र सूरी, मणिभद्र सूरी, लघुवृत्ति टीका, कृष्ण दास एकेडेमी वाराणसी: २०५९:२१५,

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

जातिका दार्शनिक मानिएका ताम्बाले पनि यसको तार्किक रूपमै उत्तर खोज्ने प्रयास गरेको पाइन्छ । संसार सृष्टि सम्बन्धी ताम्बाको विश्व दृष्टिकोण गहन र वैज्ञानिक पनि लाग्दछ । उनको विचार 'साछ्या नाम्छ्याला व्हाइ' (धरती र आकाश उत्पत्ति सम्बन्धी ताम्बालाई व्हाइ वा सृष्टिको गीत)मा पाइन्छ–

ताम्बाला व्हाइ-१

दाङ्बो तोङ्बा राङ्सिङ्रि	उहिले उहिले शून्य अवस्थामा
दोर्जेग्याडाम् लुङ् छ्याजिम्	हावाको दोर्जेग्याडाम (आकार) बनेछ
लुङ्ला थोरि मे छ्याजिम्	हावामाथि आगो बनेछ
मेला थोरि कुइ छ्याजिम्	आगोमाथि पानी बनेछ
कुइला थोरि सा छ्याजिम्	पानीमाथि पृथ्वी बनेछ
रिग्याल् लोङ्बो गाङ् छ्याजिम्	सुमेरु पर्वत बनेछ
लिङ्सि लिङ्ठान् गे छ्याजिम्	चार दिशा चार कोण बनेछ
स्यार् लो नुप् ज्याङ् छ्योसेरि	चारै दिशाको भूक्षेत्रमा
डुवारिडुक् मि छ्याजिम्	प्राणीहरु र मान्छे बनेछन्
तोर्से तेङ्रि ला छ्याजिम्	मास्तिर आकाशमा देउता बनेछ
मार्से होग्रि लु छ्याजिम्	तलतिर पातालमा नाग बनेछ
तोर्से बार्रि चान् छ्याजिम् ।	माथि अन्तरिक्षमा शिकारी देउता बनेछ ।
	(लामा, ई १९५७::१२)

विश्व संरचना सम्बन्धी यस महाआख्यानमा हावाको दोर्जेग्याडाम (विश्ववज्र) बनेपछि त्यसमाथि आगो, आगोमाथि पानी, पानीमाथि माटो, अनि त्यसमाथि सुमेरु पर्वत बनेको, यहाँबाट चार दिशा र चार कोणहरु छुट्टिएको, प्राणी र मानव जातिको उत्पत्ति भएको क्रमबद्ध वर्णन गरिएको छ । यसपछि आकाशमा देवताले, पातालमा नागले र अन्तरिक्षमा शिकारी देवताले राज्य गरेको वर्णन छ । विश्व रचना सम्बन्धी यस विश्व दृष्टिकोणलाई आजको सन्दर्भमा तल लेखिए अनुसारको व्याख्या गर्न सकिन्छ –

(१) यस सृष्टि चिन्तनमा प्राकृतिक वस्तुहरु- हावा, आगो, पानी, भूमि, सुमरु पर्वत, दिशा तथा कोणहरु, प्राणी र मान्छे, देवी-देवता, नाग-नागिनी र सिकारी-देउता आदिको संरचना सम्बन्धी वर्णन छ । यो चिन्तन विकासवादी वैज्ञानिक सिद्धान्तको नजिक देखिएको छ ।

(२) महाशून्यमा बगेको हावा क्रस (Cross) हुँदा अति उच्च ध्वनिका साथ

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

ताप (ऊर्जा) निस्केको र कालान्तरमा सेलाउँदै जाँदा पानी, धुलो, माटो बन्नु विज्ञान सम्मत देखिन्छ । हावा क्रसको अर्थ ३६० डिग्री भूँमरी आकारको स्वरूप हो र यो आकार गोलाकार पृथ्वीको रूप हो भन्ने व्याख्यान पनि पाइन्छ ।

(३) थारू, बौद्ध, जैन, कुरान, बाइबल, हिन्दू धर्म[१०] दर्शनको सृष्टि चिन्तनमा सृष्टिको आधार पानी मानिएको छ ।[११] दार्शनिक थेल्सले पनि यस्तै तर्क राखेका छन् ।[१२] तर ताम्बाको चिन्तनमा सृष्टिको आधार पानी होइन हावा हो । किरात सृष्टिको आधार पनि हावा नै हो ।[१३] वैज्ञानिक अनाक्सिमेन्सले पनि हावालाई सृष्टिको आधार मानेका छन् ।[१४] यस आधारमा हेर्दा हिमाली भूभागका आदिवासीहरु सृष्टिको आधार हावालाई मान्दा रहेछन् र बौद्धिक बहस र अभ्यासबाट विकसित धार्मिक दर्शनहरुले चाहिँ पानीलाई आधार तत्त्व मान्दा रहेछन् भन्ने निष्कर्ष निकाल्न सकिन्छ । रसायनविज्ञानका दृष्टिमा हावा पानीको स्रोत हो । हावामा रहेको दुई भाग हाइड्रोजन र एक भाग अक्सिजनबाट पानी (H_2O) बनेको हुन्छ । प्रख्यात दार्शनिक राधाकृष्णन्ले पनि सृष्टिको हावा सम्बन्धी यस सिद्धान्तलाई सबैभन्दा पुरानो र विकसित सिद्धान्त मानेका छन् (शर्मा (२०६८) ।

(४) 'दोर्जेग्याडाम' शब्दमा रहेको 'ग्याडाम' शब्दले ब्रह्माण्ड रचनाको 'महाविस्फोट' सिद्धान्त (Big Bang Theory) लाई स्मरण गराउँछ ।

---

१० अजय शर्मा (२०६८)ले लेखेका छन्: 'प्रजापति र विश्वकर्मा दुवै सृष्टिकर्ताहरूले सर्वप्रथम जल उत्पन्न गरेको र जलले गर्भधारण गर्दा समस्त ब्रह्माण्डको निर्माण हुन गएको कुरा वर्णन गरिएको छ' (पृ. ३८) । "बृहदारण्यकोपनिषद्मा 'आप' अर्थात् पानी नै विश्वको आधारभूत तत्त्व मानिएको छ जसरी पश्चिमी विज्ञानको इतिहासमा युनानी वैज्ञानिक थेल्स (६४०-५५० इ.पू.)ले पनि 'जलबाट सबै वस्तुहरू निर्माण भएका थिए,' भन्ने प्रकृतिवादी सिद्धान्त प्रतिपादित गरेका थिए ।" (पृ. ३९)

११ हेर्नुहोस्: वेदुराम भुसालको विश्लेषण ।

१२ हेर्नुहोस्: शर्मा (२०६८) "पश्चिमी दर्शनशास्त्रका पिता थेल्स खगोलशास्त्री थिए । जसको भनाइ अनुसार 'यो ब्रह्माण्डको रचना कुनै अलौकिक वा आध्यात्मिक शक्ति वा पुरुषबाट नभएर विशुद्ध जल तत्त्वबाट सुरु भएको छ ।' यसरी प्रथम पटक भौतिक तत्त्वलाई नै आधार मानेर उक्त वैज्ञानिक सिद्धान्त थेल्सद्वारा प्रतिपादित भएको थियो ।" पृ. ३९)

१३ हेर्नुहोस् वेदुराम भुसालको विश्लेषण ।

१४ हेर्नुहोस्: शर्मा (२०६८) "अनाक्सिमान्सले 'हावा तत्त्वबाट क्रमश: पवन, बादल, पानी, पृथ्वी एवं पाषाण तत्त्व बनेका थिए' भन्ने कुरा बताएका छन् ।" (पृ. ३९)

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

बेल्जियमका ब्रह्माण्ड वैज्ञानिक बेलिमेत्रेद्वारा प्रतिपादित यस सिद्धान्त अनुसार १३ अरब वर्ष अगाडि भएको महाविस्फोटको कारणबाट यो ब्रह्माण्ड बन्न सुरु भएको थियो ।

(५) सृष्टि सम्बन्धी यस चिन्तनमा तामाङ भाषामा अज्ञात पक्ष (Unknown aspect) को प्रयोग भएको छ, जस्तैः 'छ्र्याजिम्' । 'छ्र्याबा'को सामान्य अर्थ जम्नु हो । प्राकृतिक र ऐतिहासिक सन्दर्भमा यसको अर्थ क्रमशः बन्नु, आकार लिनु, अस्तित्ववान् हुनु, निर्माण हुनु भन्ने हुन्छ । 'छ्र्याबा' शब्दले कहीँ कतै कर्ताको उपस्थिति देखाउँदैन, न त कार्य-कारणको अनुभूति नै गराउँछ ।

(६) विश्व संरचनामा सृष्टिकर्ताको अस्तित्व देखिँदैन । न त कर्ताको रूपमा छ न त क्रियामा नै देखिन्छ । यो चिन्तन गैर-आध्यात्मिक छ । यसलाई वस्तुवादी, पदार्थवादी, जडवादी, स्वभाववादी वा विकासवादी चिन्तन पनि भन्न सकिन्छ ।

(७) यस महाआख्यानमा जीवजन्तु र मानव जातिको उत्पत्ति भएपछि मात्र देवी-देउताको उपस्थिति देखा पर्छ । तर यिनीहरु सृष्टिकर्ताको रूपमा छैनन् । ठुला कहलिएका धर्मले कल्पना गरेजस्तो सर्वशक्तिमान् वा त्रिकालदर्शी पनि होइनन् । यी न ईश्वर हुन् न त मानव नै । यी प्राकृतिक शक्तिका प्रतीक हुन्, देवाकर अस्तित्व (Godly being) हुन् । वास्तवमा यी तामाङ इष्टदेव हुन् । उनीहरु 'बोलाउँदा आउने र पठाउँदा जाने', घरपरिवार र वंशलाई रक्षा गर्ने र हानि नपुऱ्याउने खालका हुन्छन् ।

विश्व संरचना सम्बन्धी यो दृष्टिकोण विकास वादको नजिक छ, प्राकृतिक वस्तुहरुको उत्पत्तिको क्रमबद्ध व्याख्या छ । यस महाआख्यानमा देवी-देवतालाई सृष्टिकर्ता मानिएको छैन, ब्रह्माण्डको संरचना प्राकृतिक रूपले स्वतःस्फूर्त भएको दार्शनिक चिन्तन प्रस्तुत गरिएको छ र संरचनाको मुख्य आधार वा आदि तत्त्व ल्हुङ् (हावा)लाई मानिएको छ । यस आधारमा हेर्दा तामाङ तत्त्वशास्त्र प्राकृतिक भौतिकवादी वा विकासवादी दर्शनमा सन्निहित छ । यो आख्यान प्रागऐतिहासिक चिन्तन जस्तै छ ।

२.२ प्रलयसम्बन्धी विश्व दृष्टिकोण

विश्व संरचना वा निर्माणको अर्थ चार मूल तत्त्वहरुको एकआपसमा संयोजन हो । जुन वस्तुको निर्माण हुन्छ त्यस वस्तुको विनाश पनि निश्चित

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

हुन्छ । जीवनको जन्म, बढाइ र मृत्य जस्तै र जगत्‌को पनि उत्पत्ति, स्थिति र विनाश हुनु पनि शाश्वत सत्य नै हो ।[१५] ताम्बाशास्त्रमा जगत्‌को सृष्टिका साथै पृथ्वीको अन्त्य र पृथ्वीको पुन:उत्पत्तिको बारेमा पनि आख्यान पाइन्छ । यस आख्यान अनुसार पृथ्वीको अन्त्य हुने बेलामा सात वटा घाम उदाउने छ र सात वटा जुन उदाउने छ । यसपछि रुखबिरुवा सुक्ने, माटो मैन भएर पग्लिने र पृथ्वी पानीमा डुब्नेछ । अन्त्यमा नावाथायाको अनुकम्पाले पुन: माटो बन्नेछ, दुबो टुसाउनेछ र उनिउँको फूल फुल्नेछ, जस्तै–

ताम्बाला व्हाइ-२

लिमा दाङ्बो दुङरि मि	पछि आउने युगमा
लानि निस् या सार्‌ला रो	सात वटा घाम उदाउनेछन्
दिनि निस या स्यार्‌ला रो	सात वटा जुन पनि उदाउनेछन्
दोङ्बोला सोगम् खारनिला	रुख सिङ्गै सुक्नेछ
साप्राला केलाङ् ग्युर्‌ताला	माटो मैन बन्नेछ
युङ्बाला केलाङ् ग्युर्‌ताला	ढुङ्गा मैन बन्नेछ
जाम्बुलिङ नोन् डुप तासि	संसारै पानीमा डुबेर
जाम्बुलिङ्मी ग्योइ तामा	जलमग्न सागर हुँदामा
नावा थायाला थुदाम्‌से	नावाथायाको दयाले
साप्राला बुल्‌बुल् छ्याखाला	माटोको छारो जम्नेछ
नार्कापाङ्से टोम् खाला	दुबो टुसाइ आउनेछ
ताम्जाला मेन्दो छार् निला ।	उनिउँको फूल फुल्ने छ ।
	(लामा, ई. १९५७:२५)[१६]

प्रलय सम्बन्धी यस आख्यानमा माटोको छारो जमेपछि दुबो टुसाउने र उनिउँ फुल्ने चिन्तन प्राकृतिक भौतिकवादी चिन्तनको राम्रो उदाहरण हो भन्न सकिन्छ । अहिलेको सृष्टिमा उनिउँ फुल्दैन तर आउँदो सृष्टिमा उनिउँ फुल्ने

---

१५ दार्शनिकको भाषामा निर्माणलाई 'उत्पत्ति' र विनाशलाई 'प्रलय' भनिन्छ । उत्पत्ति र प्रलय बीचको अवस्थालाई 'स्थिति' भनिन्छ ।

१६ अर्को एउटा प्रलय सम्बन्धी गीत यस्तो छ: *लानि दिनि आथोन्ला* (जुन घाम उदाउने छैन)/ *ज्योमोला रिलङ् नोन् आचिला* (हिमालको हिउँ बिलाउनेछ)/ *गान्दिला क्युइ नोन् खार्‌निला* (नदीमा पानी सुक्नेछ)/ *ल्हावा म्हाला नाम् खार्ला* (हावा चल्नेछैन, वर्षा हुने छैन)/ *साप्राला केलाङ् ग्युर्‌ताला* (माटो पग्लेर मैन बन्नेछ)/ *युङ्बाला केलाङ् ग्युर्‌ताला* (ढुङ्गा पग्लेर मैन बन्नेछ)। (लामा, ई. १९५७:२७)

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

आशय व्यक्त भएको छ । परिवर्तनले केही नयाँ स्वरूप दिन्छ भन्ने सिद्धान्त यस महाआख्यानले प्रतिपादन गरेको छ ।

ताम्बाको यस विश्व दृष्टिकोणसँग संसारको संरचना वा सृष्टि सम्बन्धी स्फुरणशील ब्रह्माण्ड सिद्धान्त (Pulsating Universe Theory) मिल्न आउँछ । यस सिद्धान्तअनुसार 'आकाश गङ्गाहरु प्रारम्भ कालमा विस्फोटन केन्द्रबाट टाढा जाँदै गर्दा तिनका गतिमा मन्दता आउन थाल्दछ । माथि फ्याँकिएको भकुण्डो झैँ तारापुञ्ज पनि एक खास बिन्दुमा पुगेपछि प्रारम्भकै स्थान वा केन्द्रतर्फ फर्कन थाल्ने छन् । यसरी विस्तार भएको प्रत्येक आकाशगङ्गा एकत्रित हुनेछ र एक आपससमा कोचिने छन् । यसरी कोचिँदा सबै पदार्थ- प्रोटोन, इलेक्ट्रोन र न्युट्रोन कणहरु अति सघन ग्याँसको रूपमा मात्र रहन सक्नेछन् । ती ग्यास पिण्डभित्रै पनि आपसी गुरुत्वाकर्षणले गर्दा बढ्दो आन्तरिक शक्ति पैदा हुन थाल्नेछ । त्यसको प्रभावले गर्दा सो पिण्ड पुन: विस्फोट हुनेछ र ब्रह्माण्ड रचनाको प्रक्रिया फेरि चालु हुनेछ' (शर्मा २०६९:४१) ।

ताम्बाको प्रलय सम्बन्धी यस महाआख्यानलाई माथि उल्लिखित विज्ञानको सिद्धान्तले पनि सहयोग गरेको देखिन्छ । उत्पत्ति, विस्तार र विनाश हुनु अर्थात् जन्मनु, हुर्कनु र मर्नु र नयाँ कलेवरमा पुन: प्रारम्भ हुनु प्रकृतिको नियम नै हो । यही प्राकृतिक नियमहरुको चिन्तनमा तामाङ दर्शन अडेको छ । यस्तो नियमित प्रक्रियालाई तामाङ दर्शनले प्रस्ट शब्दमा अनुभूत गरेको छ । ताम्बाले विश्वको उत्पत्ति र उसको प्रलय पछि पनि मूल तत्त्वहरुको सत्ता रहिरहन्छ (तिवारी, १९८६:६१) भन्ने चिन्तनलाई स्थापित गरेको छ ।

विश्व संरचना र प्रलय सम्बन्धी यी दुई महाआख्यानले तामाङ जातिको तत्त्वशास्त्रीय दर्शनको अति राम्रो प्रतिनिधित्व गरेको छ ।

यसका साथै प्राकृतिक वस्तुको संरचना वा उत्पत्ति वा निर्माण बुझ्न तामाङ भाषाका क्रियापदहरु पनि बुझ्न आवश्यक हुन्छ । तामाङ क्रियापद- *छ्याबा* (प्राकृतिक वस्तु), *ठुङ्बा* (अलौकिक वस्तु), *फुबा* (वनस्पति), *छिर्बा* र *फु:म्बा* (अमेरुदण्डीय जीव), *ठोबा* (चरा वर्ग), *सिल्बा* (स्तनधारी जीव) र *केबा* (मानव जाति) विभिन्न जीवित तथा निर्जीव वस्तको जन्मसँग सम्बद्ध छन् । यी क्रियापदबाट प्राकृतिक तत्त्व वा स्वरूपको ज्ञान हासिल हुन्छ । यस्तै *सोबा* शब्दले मानव निर्मित संरचना र *सेङ्बा* शब्दले साहित्य वा कलाकृतिको सिर्जनामा वर्गीकृत गरेको छ । विस्तृत चर्चा यसै लेखको भाषा वैज्ञानिक दर्शनमा हेर्न सकिन्छ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

२.३ ताम्बाको दर्शनमा 'ल्हुइ' र 'सेम', 'ब्ला' र 'साः'

ल्हुइको अर्थ शरीर र सेम्को अर्थ मन हुन्छ । माथि भनिए झैं बाबु र आमाको संसर्गबाट गर्भधारण हुन्छ र जीवनले आकार ग्रहण गर्दछ । बुबाको स्रोत (वीर्य)बाट शिशुको हाड र आमाको स्रोत (डिम्बाशय) बाट रगत र मासु बन्छ । यसरी नै शिशुले आमाको शरीरबाट हावा र ताप लिन्छ अनि क्रमशः सेम (मन, चेतना) को विकास हुन्छ भन्ने दृष्टिकोण ताम्बाको रहेको छ (तामाङ, २०५१:१६१) । यस कथनलाई विवाह र मृत्यु संस्कार (घेवा) सम्पन्न गर्दा पनि ताम्बाले प्रसङ्गवश दोहोऱ्याउने गर्दछन् ।

ताम्बा दृष्टिकोण अनुसार हाड, मासु-रगत, वायु, तापको संयोगबाट मानव शरीर बनेको हुन्छ । त्यसलाई सञ्चालन र नियन्त्रण गर्ने *सेम* (मन, चेतना) हुन्छ । *ल्हुइ* र *सेम*को अटुट सम्बन्ध नै जीवन हो । यसलाई कोमाको बिरामीसँग तुलना गर्न सकिन्छ । कोमामा रहेको बिरामीको शरीर मात्र हुन्छ, मन हुँदैन । तसर्थ त्यहाँ जीवन हुँदैन । शरीर र मन यी दुईको सम्बन्ध टुटेपछि जीवनको मृत्यु हुन्छ । डाक्टरले उपचार हुन नसक्ने कोमाका बिरामीलाई उपचारजन्य मृत्यु (Clinically Death) घोषणा गर्दछ । *सेम*सँग *ब्ला* (सत्त्व) हुन्छ । ब्ला जीवनशक्ति हो । यो चार महातत्त्वकै उत्पादन हो ।

मान्छेको मृत्युपछि हाड र मासु माटोमा मिल्छ, रगत पानीमा मिल्छ, वायु हावामा मिल्छ र ताप आगोमा मिल्छ । मनसहितको शरीर अर्थात् जीवनको मृत्यु भएपछि *ब्ला* अर्थात् सत्त्व शरीरहीन हुन्छ । ऊ सबै कुरा सुन्न बुझ्न सक्छ तर उसलाई अरूले देख्न नसक्ने हुनाले संवाद दोहोरो हुँदैन । यसरी ऊ ४९ दिनसम्म एक्लिन्छ । घेवामा परिवारजन र आफन्तजनले *थुन्दा सोर्बा* (सामल तुमाल) प्रदान गरेपछि यस संसारबाट बिदा हुन्छ । यसलाई उसको धार्मिक मृत्यु (Religiously Death) भन्न सकिन्छ ।

थुन्दा सोर्बा अर्थात् बिदाबारी पछि पितृलोकका पूर्वजहरुसँग उनको सम्बन्ध स्थापित हुन्छ । उनी वंशको *ज्यो-ज्योमो* (कुलदेउता)का रूपमा स्थापित हुन्छ । जीवनमा जाति र कुलको हित विपरीत कार्य गरेको भए *म्हाङ्म्हुङ* (प्रेत) हुन्छ भन्ने विश्वास राख्दछ । यसर्थ बुढापाकाहरु आफ्ना सन्तानलाई कुलको हितको लागि काम गर्न प्रेरित गर्दछन् ।

ब्ला एक प्रकारको सत्त्व, हंस, जीवन शक्ति हो । *ब्ला* प्रत्येक मान्छेमा रहन्छ, मान्छे तर्सिंदा ऊ पनि तर्सेर शरीरबाट भाग्न सक्छ र बोलाउँदा आउन पनि सक्छ । यस सन्दर्भमा *ब्ला ह्यार्ला* (ब्ला भाग्छ), *ब्ला निबा* (ब्ला जान्छ), *ब्ला म्हाला* (ब्ला हराउँला), *ब्ला खाउ ब्ला खाउ* (ब्ला

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

आऊ, ब्ला आऊ) जस्ता शब्दावलीको प्रयोग हुन्छ । मान्छेको भौतिक जीवन मरे पछि पनि ब्ला ८ घण्टासम्म मृत शरीरमा रहन्छ, अनि पारिवारिक परिवेशमा ४९ दिन सम्म रहिरहन्छ भन्ने विश्वास तामाङ जातिमा पाइन्छ । त्यसपछि पितृलोकमा जान्छ र कुल-देउता (इष्ट-देउता)को रूपमा रहेर परिवारको रेखदेख गर्छ भन्ने विश्वास पनि तामाङ जातिमा रहेको छ । डेभिड होल्मवर्ग (ई. १९८९:२३७)ले पनि *ब्ला* मान्छे मरेपछि पनि निरन्तर हुन्छ र लोप हुन पनि सक्छ भनेका छन् ।

सा:को अर्थ सास (श्वास) हुन्छ । दर्शनको भाषामा प्राण भनिन्छ । यो जीवनको मुख्य स्रोत हो । तामाङ जातिले सासलाई नै जीवन मान्दछन् अर्थात् सास फेर्न सकुन्जेल मान्छे बाँच्छन् भन्ने दृष्टिकोण राख्दछ । *सा: खाबा* (सास आउनु, यो शब्द रोग लाग्नुको अर्थमा अनि आँट आउनुको अर्थमा पनि प्रयोग हुन्छ), *सा: निबा* (सास जानु, गुण हराउनु, मर्नुको अर्थमा प्रयोग हुन्छ), *आइ मुदे थेन् ङा मुदे, मुठिला कोलानाङ् सा: मुदे* (तिमी र म भइन्जेल, एक मुठी प्राण रहुन्जेल अर्थात् बाँचुन्जेल) जस्ता पदावलीको प्रयोग हुन्छ । यसबाट जति गर्नु पर्ने हो सास फेर्न सकेसम्म गर्नु पर्छ, मरेपछि केही गर्न सकिन्न भन्ने अवधारणा राखेको देखिन्छ ।

२.४ ताम्बाको दर्शनमा 'सा' अर्थात् भूमि

तामाङ भाषामा *सा* शब्दको अर्थ भइँ, जमिन, भूमि र पृथ्वी हुन्छ । तामाङहरुले भूमिलाई अत्यधिक महत्त्व दिएको पाइन्छ । *सा* शब्द जोडिएर *केसा* (जन्मस्थान वा जन्मभूमि), *दिम्सा* (घर-बारी), *खिम्सा* (छरछिमेक), *नाम्सा* (गाउँ), *ह्युल्सा* (देश/राष्ट्र), *दुर्सा* (शोकभूमि, चिहान) बनेको छ । यसरी *ठुङ्सा* (उत्पत्ति स्थान), *बाबासा* (पुर्खाको भूमि) जस्ता शब्द पनि प्रयोगमा छन् । धर्तीलाई *साजाम्बुलिङ* शब्दको पनि प्रयोग हुन्छ । तामाङको दृष्टिमा मानिस जन्मदेखि मृत्युपर्यन्त भूमिसँग सम्बद्ध हुन्छ र मृत्युपछिको स्थायी बसोबास स्थल *दुर्सा* हो ।

छुकछुके केटाकेटीलाई गाली गर्दा *आइसे साप्रा चाबा ताजि* (तैँले माटो खाने भइस् अर्थात् तँ मर्ने भइस्) जस्ता शब्दावलीको प्रयोग गरिन्छ । यसले मानिसको मृत्युपछि माटो बन्ने दृष्टिकोण बोकेको छ ।

तामाङ जातिमा चित्तामा लासलाई साप्रा पिन्बा (माटो दिने) लोकपरम्परा छ । *साप्राको* अर्थ भूमिको धुलो अर्थात् माटो हुन्छ । यस अवसरमा लामाद्वारा *सा-क्युइ-मे-लुङ* (भूमि, पानी, आगो र हावा)को प्रार्थना हुन्छ र मलामी सबैले लासलाई माटो दिनु पर्दछ । मानव शरीर यिनै चार

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

तत्त्वले बनेको हुनाले तिनै तत्त्वमा पुनर्मिलन होस् भनेर माटो दिने गरेको हो (भट्टराई, ई. १९९९:६४५) ।

यसै गरी कुनै धार्मिक कार्य सम्पन्न गर्न भूमिलाई शुद्ध पार्ने विधि हो सालाङ । कुनै धार्मिक कार्य प्रारम्भ गर्नु अगाडि यो कार्य गर्नु पर्दछ । यसपछि मात्र डाजाङ बनाउने वा अन्य कार्य गरिन्छ ।

यसरी तामाङ जीवन दर्शनमा *सा* सर्वव्यापक छ । जन्मदेखि मृत्युपर्यन्त *सा*को परिछाया सर्वत्र व्याप्त छ ।

सा शब्दले तामाङ पहिचानको चिन्तनलाई उजागर गरे जस्तै *ग्ला* (ठाउँ, स्थान, स्थल) शब्दले जीवनयापनको पद्धति बोक्दछ । *सा* पहिचानसँग सम्बद्ध छ भने *ग्ला* दैनिक जीवनयापन अर्थात् उपभोगसँग सम्बद्ध छ । *ग्ला*को मुख्य स्रोत *सा* हो । *सा* सर्वव्यापक छ र *ग्ला* (स्थान) *सा* को अंश हो र सीमित छ । *सा* जाति वा सामुदायिक वा सांसारिक हुन्छ, *ग्ला* व्यक्तिगत वा परिवार हुन्छ । तामाङ जातिले सारा मानवको लागि *सा* र *ग्ला* अर्थात् भूमि र स्थानभन्दा बाहिरको जीवन कल्पना गरेको पाइँदैन । तामाङको लागि आगो, हावा, पानी जस्तै भूमि पनि चरम सत्य (Ultimate Truth) हो । ऊ भूमि विनाको जीवन सम्भव देख्दैन । यसरी तामाङ दर्शनमा *सा*को तत्त्वशास्त्रीय महत्त्व छ ।

२.५ ताम्बा दर्शनमा रिग्याल लोन्बो

ताम्बा दर्शनमा रिग्याल लोन्बोलाई पृथ्वीको केन्द्र मानिएको छ । यस शब्दले सुमेरु वा कैलास पर्वतलाई सङ्केत गर्दछ । यसलाई *रिबो, गाङ्छेन रिराब* पनि भनिन्छ । तामाङ जातीय सृष्टिको आख्यान अनुसार चार महातत्त्वको विकास भएपछि सुमेरु पर्वत बन्यो । यो पृथ्वीको केन्द्रमा छ । यहींबाट सारा जीवजगत् र मानव जातिको सृष्टि भयो र चारैतिर फैलिए–

ताम्बाला व्हाइ-३

रिग्याल् लोङ्बो गाङ् छ्याजिम्	सुमेरु पर्वत देखियो
लिङ्सि लिङ्ठान् गे छ्याजिम्	चार दिशा चार कोण बने
स्यार् लो नुप् ज्याङ् छोसेरि	चारै दिशाको भूक्षेत्रमा
डुवारिडुक् मि छ्याजिम्	प्राणीहरु र मान्छे देखिए ।

घेवा अर्थात् अन्तिम धार्मिक कार्य सम्पन्न गर्ने क्रममा मूल लामाले नाउँ पोल्ने बेलामा मृतकलाई भन्ने गर्दछ : "बाबु बराजु बस्याको ठाउँ

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

कैलासमा जाउ । उत्ता गयर बेस ठाउँमा बास लिनु" (हड्सन पेपर, १८४६) । यसै गरी कैलास पर्वतको मानसरोवर तालबाट चारैतिर बग्ने नदीहरुको विशद वर्णन तामाङ लोकगाथामा पाइन्छ ।

२.६ 'ज्यो', 'ज्योमो' र 'ज्योमोगाङ' बारेको दृष्टिकोण

ज्यो-ज्योमोको अर्थ देवी-देउता, इष्ट-देव, कुल-देउता हुन्छ । 'ज्यो' पुरुषबोधक हो र 'ज्योमो' स्त्रीबोधक हो । यस्ता देवी-देउताले कुल, वंश तथा परिवारजनलाई सरसहयोग पुऱ्याउँछन्, कहिल्यै हानि गर्दैनन् । तामाङ परम्परामा असल मानिस मरेपछि 'ज्यो-ज्योमो' बन्दछ र अग्लो डाँडा, शुद्ध वा पवित्र स्थानमा बसेर उनीहरु आफ्ना वंश तथा परिवारजनको रेखदेख गर्दछन् भन्ने विश्वास तामाङ जातिमा रहेको छ । ताम्बा दर्शनले असल मानिसलाई कुलको देवी-देउताको स्थानमा राख्दछ, असल मान्छे बन्न प्रेरित गर्दछ ।

ज्योमोगाङको अर्थ हिमाल हो । *ज्योमो*को अर्थ देवी र *गाङ*को अर्थ डाँडा हुन्छ । यसर्थ ज्योमोगाङको अर्थ देवी बसोबास गर्ने डाँडा, देवीथान वा देवभूमि भन्ने हुन्छ । तामाङ विश्वास अनुसार हिमालमा धेरै देवीदेवताहरु बसोबास गर्दछन् । ताम्बाशास्त्रमा ज्योमोगाङलाई तामाङ चिन्तन, दर्शन, ज्ञानविज्ञान, वाङ्मय र स्रोतसाधनको प्रमुख स्रोत मानिएको छ । प्राचीन तामाङ सभ्यता र सांस्कृतिक परम्परा पनि हिमाली भूक्षेत्रसँग जोडिएका छन् ।

२.७ जीवन र जगत्बारे लोकजीवनका अनुभव र अनुभूतिहरु

जीवन र जगत्को व्याख्या गरेका थुप्रै गीत ताम्बाले सिर्जना गरेका छन् । तीमध्ये केही जीवन सम्बन्धी गीत यहाँ प्रस्तुत गरिएको छ–

ताम्बाला व्हाइ-४

थासि ग्याल्बा मोजेला	एक खेप फल्ने केरामा
धोसि दुन्सुर् खासामि	फेरि केरा फले त
राङ्ला बाइसा खासाइला ।	मान्छेको यौवन फिरेर
	आउँथ्यो आफ्नै डेरामा ।
	(लामा, ई. १९५७:३२)

ताम्बाला व्हाइ-५

ओन्मा केवा राङ्गिक् ज्हेन्	एक्लै नाङ्गै जन्मेको

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

लिमा सिमा राङगिक् ज्हेन्	मरी नाङ्गै जानु छ
न्होर्ला माया ख्लातोबा	धनको पोको लाँदैन
धिम्ला माया ख्लातोबा	कोही साथमा जाँदैन
सिसाम् तिकाइ आबोर्बा	मरेर केही लाँदैन
जाग्धिक जाहान् क्रामुला ।	फेरि अर्को पाउँदैन ।
	(लामा, ई. १९५७:३२)

तामाङ व्हाइ-६

झ्युक् ओनमा आम्राङ्बा	भुइँमा बिजन नपरे
सारि सोपोन् आयुमा	सूर्यको किरण नपरे
स्यार्गि निमा माथान्	अन्न आफैँ हुँदैन
टेबु रिछेन् माज्युङ्ना	अन्न सरी मान्छेको ज्यान
मिला ताम्बा टि आखाम् ।	मान्छेको चोला बाँच्दैन ।
	(लामा, ई. १९५७:३३)

ताम्बाला व्हाइ-७

नाम्दुङ् लारि मुनारि	वैशाख महिनाको पूर्णिमा
म्हेन्दो थोला तिप्लिङ् राङ्	बिजुली चम्क्यो फुलैमा
नाम्बार् सेबा मिलामि	मान्छेको जीवन यस्तै छ
म्हेन्दो थोला तिप्लिङ् राङ् ।	चम्कने बिजुली जस्तै छ ।
	(लामा, ई. १९५७:३१)

ताम्बाला व्हाइ-८

म्हेन्दो छार्सि साम् तोबा	दुइ दिन फुल्ने फुल पनि
तिप्लिङ् राङ्बा चु जुनि	बिजुली जस्तो यो जुनी
सिसिम् तिकाइ आबोर्बा	मरी लानु के छ र
लासि थानो राम्रासा	गरी राख्नु रामरसा
आरे जुनिला भरोसा ।	छैन जुनीको भरोसा ।
	(लामा, ई. १९५७:२९)

ताम्बाला व्हाइ-९

दुगु नाम्दुङ् लारि मि	चैत वैशाख महिनामा
मुरि खासु ठुन्तामा	कालो बादल आकाशमा
नाम् या खाजि टुनुनु	पानी पऱ्यो झरर

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

दिनि जाक्गिक् फेप्खामा	एक छिन पानी थामिदा
गादे ज्याबा लार्क्युङ् चिम्	घाम पनि लाग्यो सरर
ह्याङ्से रेच्छगिक् च्यामा मि	बीचमा लाग्यो इन्द्रेणी
लार्क्युङ् राङ्बा जुनि चिम्	हेर्दा हेर्दै हरायो
लासि थान्गो राम्रासा	हाम्रो जुनी यस्तै छ
आरे जुनिला भरोसा ।	इन्द्रेणीको जस्तै छ
	गरी राखौं रमाइलो,
	छैन जुनीको भरोसा ।
	(लामा, ई. १९५७:२९)

ताम्बाला व्हाइ-१०

स्योरि दिनिरि प्लोक् च्यागो	दिनमा निस्कने घाम हेर
म्हुना लानिरि प्लोक् च्यागो	राती निस्कने जुन हेर
सेम् मि घाइमा गाङ् थोरि	मन त कहिले डाँडामा
सेम् मि घाइमा स्योङ् थोरि	मन त कहिले खोलामा
म्हेन्दो ताइबा साप्रारि	फुलै त झर्ने माटोमा
म्हिला नाम्स्या मेफ्रारि	मान्छेको जुनी खरानी
जाम्बुलिङ्ला खोर्लो हिन् ।	धर्तीको चक्र यस्तै हो ।
	(लामा, ई. १९५७:२९)

यी गीतहरुले अर्को जन्म अर्थात् पुनर्जन्मलाई स्वीकारेको देखिँदैन । पहिलो गीतमा जीवनलाई काटिएको केराको बोटसँग तुलना गरिएको छ । जसरी काटेर फ्याँकिएको केराको बोटमा फेरि केरा फल्दैन त्यसै गरी जीवन पनि फेरि आउँदैन भनिएको छ । यस्तै भाव दोस्रो गीतमा पनि व्यक्त भएको छ । अहिलेको जीवन नै जीवन हो र मृत्युपछि अर्को जीवन पाइँदैन भनिएको छ । तेस्रो गीतमा मान्छे अमर हुन सक्दैन भनेर अन्नसँग तुलना गरिएको छ । चौथो गीतमा मान्छेको जीवनलाई आकाशमा चम्कने बिजुलीसँग तुलना गरिएको छ । बिजुली चम्केर क्षणभरमै अलप भए जस्तै मानव जीवन पनि क्षणभङ्गुर छ । पाँचौं गीतमा यस्तो क्षणभङ्गुर जीवनमा रमाइलो गरेर बाँच्नु पर्दछ भन्ने भाव व्यक्त गरिएको छ । छैटौं गीतले जीवनको क्षणभङ्गुरतालाई सातरङ्गी इन्द्रेणीसँग तुलना गरिएको छ । सातौं गीतमा मान्छे जन्मनु, बढ्नु र मर्नु प्राकृतिक घटना हो, धर्तीमा यो क्रम चलिरहन्छ, यो जीवनको चक्र हो भन्ने जीवन दर्शन प्रवाह भएको छ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

ताम्बा दर्शनले चार्वाक दर्शनले जस्तै जीवन र जगत्लाई व्याख्यान गरेको पाइन्छ । यसै गरी भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुतः? अर्थात् चित्तमा जलेर खरानी भैसकेको जीवन फेरि कसरी आउँछ ? भन्ने प्राचीन लोकायत दर्शनको पनि मान्यता ताम्बा दर्शनमा पाइन्छ । यस्ता ताम्बा गीत र लोकगीतहरु तामाङ लोकजीवनमा जतातत्तै छरिएका छन् ।

३. ताम्बा दर्शनको ज्ञानशास्त्र

३.१ तामाङ ज्ञान र ज्ञानका स्रोतहरु

तामाङ ज्ञान: ज्ञानको अर्थ कुनै मूर्त वा अमूर्त वस्तुको बारेमा परिचय प्राप्त गर्नु हो, कुनै वस्तुको बारेमा यथार्थ जान्नु ज्ञान हो । तामाङ भाषामा ज्ञानको लागि 'सेबा' शब्दको प्रयोग हुन्छ । 'सेबा' पाँच इन्द्रियद्वारा प्राप्त हुने प्रत्यक्ष ज्ञान हो । यसका साथै अध्ययन अनुसन्धान गरेर र अनुभव गरेर बुझ्ने ज्ञान 'गोबा' हो । यसर्थ ज्ञानी मान्छेको लागि 'सेबा गोबा म्हि' भनिन्छ । अर्को शब्द छ- 'म्हान्बा' । यसले सोचविचार गर्नु जनाउँछ । 'खेन्बा' शब्द सिर्जनातिर उन्मुख छ । ज्ञान र अनुभूतिबाट सिर्जना गर्नु वा कथ्नुचाहिँ 'खेन्बा' हो । यी चारै शब्दले प्रत्यक्ष ज्ञानलाई सङ्केत गरेको छ ।

भर्खरै जन्मेको कुनै शिशु संसारको वस्तुको बारेमा अनभिज्ञ हुन्छ, बढ्ने क्रममा उसले आफ्नो परिवेशको वस्तुहरुसँग क्रमशः परिचय हुँदै जान्छ र ती वस्तुहरुको बारेमा उसले आफूलाई ज्ञानी अनुभव गर्दछ । अनुकूल प्रतिकूल परिवेशको बारेमा रोएर, हाँसेर, बोलेर वा लेखेर आफ्नो प्रतिक्रिया व्यक्त गर्दछ । यी क्रियाकलापको क्रममा उसले आफूलाई 'सेबा', 'गोबा', र 'म्हान्बा' व्यक्तिको रूपमा प्रस्तुत गर्दछ र 'खेन्बा' अर्थात् नयाँ विचार पनि सिर्जना गर्न सक्दछ ।

तामाङ ज्ञानका स्रोतहरु: ताम्बा ज्ञानका स्रोतहरु यथार्थ जगत्कै अनुभव रहि आएका छन् । तामाङ समाज वा दर्शनको सन्दर्भमा ताम्बा तामाङ ज्ञानका स्रोत हुन्, सम्वाहक पनि हुन् । ताम्बाको ज्ञान ताम्बा काइतेन (ताम्बाशास्त्र)मा सुरक्षित छ । ताम्बा दर्शनमा ज्ञानका दुई स्रोत देखिन्छन्- (क) प्रत्यक्ष र अनुभवजन्य ज्ञान (ख) बिरासतका रूपमा प्राप्त वा हस्तान्तरित पुर्ख्यौली ज्ञान ।

ताम्बा दर्शनले प्रत्यक्ष अनुभूत र अनुभवबाट प्राप्त ज्ञानलाई प्रथम स्रोत मानेको छ । प्रत्यक्ष वा यथार्थ ज्ञानको मूल आधार पाँच इन्द्रिय हुन्- आँखा, नाक, जिब्रो, कान र छाला । वस्तुको रूपका ज्ञान आँखाद्वारा, गन्धको

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

ज्ञान नाकद्वारा, स्वादको ज्ञान जिभ्रोद्वारा, शब्द ज्ञान कानद्वारा र स्पर्शको ज्ञान छालाद्वारा प्राप्त हुन्छ । यिनै आधारभूत प्रत्यक्ष ज्ञानबाट मानिसलाई हजारौं लाखौं प्रकारका प्राकृतिक वस्तुको पहिचान हुन्छ र उसमा अनुभवजन्य ज्ञानको विकास हुन्छ । प्रत्यक्ष ज्ञान र प्रमाणहरुको आधारमा नै सम्पूर्ण विज्ञानका महलहरु खडा भएको हो । सामाजिक न्यायका लागि पनि हकदार भएका हुन् । ताम्बाको चिन्तन अनुसार आफ्नै अनुभव र प्रयोगद्वारा प्रत्यक्ष रूपमा देखिएको र भोगिएको कुरा नै सबैभन्दा प्रमाणित हुन्छ । यिनै प्रमाणित ज्ञान नै पुस्तादरपुस्ता हस्तान्तरण हुँदै जान्छ र अध्ययन अनुसन्धानको विषय बन्दछ ।

अनुभववादी दार्शनिकहरु ज्ञानको सुरुवात् र पूर्णता अनुभवबाट भएको ठान्दछ । अनुभवको क्रममा नै ज्ञानहरु मस्तिष्कमा अङ्कित हुँदै जान्छ र खारिएको अनुभवमा बुद्धिको विकास हुन्छ । तामाङ सामाजिक कार्यहरुमा गान्बा (अनुभवी बुढापाका) हरुको अनिवार्य उपस्थितिले यस कुरालाई पुष्टि गर्दछ ।

ज्ञानको अर्को स्रोत पुर्खाको बिरासत हो । यो पुस्ता दरपुस्ता हस्तान्तरण हुन्छ । भाषालाई पुर्खाद्वारा सिर्जित ज्ञान मानिएको छ । कतिपय सामाजिक नीति नियमहरु, संस्कार-संस्कृति निरन्तर हस्तान्तरित छन् । यसबाट ज्ञान हस्तान्तरित हुन्छ र थपिँदै परिमार्जन हुँदै जान्छ भन्ने दृष्टिकोण ताम्बाले राख्दछ ।

अनुभवजन्य ज्ञान सम्बन्धी ताम्बाको चिन्तन जोन लकको विचारसँग नजिक देखिन्छ । लकको विचार अनुसार प्रत्येक प्रत्यय (विचार) अनुभवबाट उत्पन्न हुन्छ । अनुभव संवेदन (Sensation) र स्वसंवेदना (Reflection) बाट प्राप्त हुन्छ किनभने संवेदनबाट मस्तिष्कले बाह्य जगत्को र स्वसंवेदनाबाट आन्तरिक जगत्को ज्ञान प्राप्त गर्दछ (मिश्र २०४०:२७) ।

यसै गरी संवेदना र स्वसंवेदनालाई पनि लकले प्रस्ट पारेका छन् । उनका अनुसार बाह्य भौतिक पदार्थहरुले शरीरलाई प्रभावित पार्दछ र त्यो शारीरिक प्रभावले मस्तिष्कमा पुगेर संवेदन उत्पन्न गर्दछ । संवेदनले सँधै कुनै न कुन वस्तुलाई प्रतिनिधित्व गर्छ । स्वसंवेदना पनि एक किसिमको आन्तरिक ज्ञानेन्द्रिय नै हो जसबाट मस्तिष्क आफ्नो क्रियाकपालसँग अवगत हुन्छ । एकातिर संवेदन बाहिरी वस्तुलाई प्रतिनिधित्व गर्दा एउटा प्रतीकको रूपमा हुन्छ भने अर्कोतिर स्वसंवेदनामा मस्तिष्क विना कुनै प्रतिनिधित्व आफैं प्रत्यक्ष रूपमा उपस्थित हुन्छ र संवेदन भन्दा बढी ध्यानको आवश्यकता स्वसंवेदनामा पर्दछ (मिश्र २०४०:२७-२८) ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

३.२ ताम्बा ज्ञानका सामग्रीहरु

ताम्बा दर्शन मूलत: ताम्बाको विश्व दृष्टिकोण हो । ताम्बा दर्शनका स्रोत सामग्रीहरु *ताम्बा काइतेन, जिक्तेन तामछ्योइ, रुइछेन च्योप्गो, ह्वामा* आदि विभिन्न ग्रन्थमा सङ्गृहीत छन् । यी ग्रन्थको बारेमा सन्तवीर लामा (१९५७ : प्रस्तावना)ले प्रारम्भिक प्रकाश पारेका छन् ।[१७] यहाँ थप चर्चा गरिने छ –

(१) ताम्बा काइतेन- यो ताम्बाको व्याख्यान हो । यसलाई ताम्बाशास्त्र पनि भन्न सकिन्छ । यहाँ ताम्बाले भनेका कुराहरु सङ्कलन गरिएको हुन्छ । सन्तवीर लामाद्वारा सङ्कलित *ताम्बा काइतेन क्वाइ रिमठिम* शीर्षक ग्रन्थमा मुलत: (क) साङ्-सेर्गेम (पूजापाठ), (ख) तामाङ थर (ग) सृष्टि र सिर्जना र (घ) जीवन र जगत्‌बारेको दार्शनिक गीत सङ्कलित छन् ।

(२) जिक्तेन तामछ्योइ- जिक्तेनको अर्थ संसार, मानवलोक, मृत्युलोक वा मानवीय संसार हुन्छ र तामछ्योइको अर्थ कुराको पुस्तक वा वाक्ग्रन्थ हुन्छ । यहाँ संसारको उत्पत्ति सम्बन्धी कुरा लेखिएको छ । यस ग्रन्थमा (क) पृथ्वी र जैविक जगत्‌को उत्पत्तिको व्याख्यान र (ख) तामाङ थरको उत्पत्तिको व्याख्यान पाइन्छ । बुद्धिमान मोक्तान (इ. १९५६), मुक्तसिंह लामा (२०६२)ले जिक्तेन तामछ्योइको हस्तलिपि ग्रन्थ सङ्कलन गरेर प्रकाशित गरेका छन् ।

(३) रुइसाङ च्योपकेला ठुङ्राप- यसको अर्थ तामाङ जातिको अठार थरको उत्पत्ति-कथा हुन्छ । यस ग्रन्थमा तामाङका विभिन्न थरको उत्पत्ति र वंश परम्पराको सविस्तार चर्चा गरिएको हुन्छ ।

---

१७ "*ताम्बा* (कवि र इतिहासकार), *काइतेन* (ताम्बाले विचार गरी लेखेका) हुनाले यो पुस्तकको नाम ताम्बा काइतेन भयो । *रुइ* (जात), *छेन* (नाम) *च्योप्गो* (अठार) अर्थात् अठार जातिका तामाङहरूको वंशावली लेखिएकाले यो पुस्तकको नाम रुइछेन च्योप्गो भयो । *जिक्तेन* (धर्मको सार) *तामछ्योइ* (कुराको पुस्तक) अर्थात् धर्मको सार लेखिएकाले पुस्तकको नाम *जिक्तेन ताम्छ्योइ* भयो । *ह्वामा* (गीतको ताल सुर) विहेबारीमा भनिने ताल सुरको गीत हुनाले *ह्वामा* भन्ने नाम भयो । *ताम्बा काइतेन*मा तामाङहरूको रीतिथितिका कुराहरूको वर्णन छ । *रुइछेन च्योप्गो*मा तामाङहरूको जात र कुलदेवताहरूको वर्णन लेखिएको छ । *जिक्तेन तामछ्योइ*मा सृष्टिको उत्पत्ति र प्रकृतिको वर्णन छ । *ह्वामा*मा तामाङ भाषाका गीतहरू लेखिएका छन् । तामाङहरूको जातीय वर्णन र इतिहासहरूका विषयमा यी माथि लेखिएका चार ओटा पुस्तकहरूमा भन्दा *क्वाइमा* महत्त्वपूर्ण कुराहरू पाइन्छन्" (सन्तवीर लामा १९५७:प्रस्तावना) ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

(४) ह्वामा- यो विवाहको अवसरमा ताम्बाद्वारा गाइने सांस्कृतिक गीत वा व्याख्यान हो । ताम्बाले ह्वामा मार्फत बेहुला बेहुली तथा परिवारजनलाई तामाङ विवाहको विधिविधान, रीतिथिति, परम्परा र जीवन दर्शन सुनाउने गर्दछन् ।

(५) कुक्पा खाछ्र्योइ- यसको शाब्दिक अर्थ लाटो वाक्ग्रन्थ भन्ने हुन्छ । यसलाई मुखबाट अव्यक्त ग्रन्थ, लेख्य ग्रन्थ, लिपिबद्ध भएको ग्रन्थ पनि भन्न सकिन्छ । यस ग्रन्थको चर्चा सन्तवीर लामा (१९५७) ले गरेका छन् ।

यी र अन्य थुप्रै कृतिहरु विभिन्न हस्तलिखित संस्करणहरुमा पाइन्छन् । यी ग्रन्थहरु तामाङ पूर्खाको बिरासत हुन् भन्ने धारणा राख्दछ ।

३.३ ताम्बा ज्ञानका आचार्यहरु

ताम्बाशास्त्र मूलत: मौखिक परम्परामा जीवित छ । ताम्बाको दर्शन पनि मौखिक व्याख्यान र अभ्यासमा नै जीवित रहेको छ । यो तामाङ जातिको लोकपरम्परा हो । केहीले यसलाई लिपिबद्ध पनि गरेका छन् । राणाकालमा यी ग्रन्थहरु सम्भोटा लिपिमा लेख्ने प्रयास गरे । १९५० को दशकदेखि देवनागरी लिपिमा पनि लेख्ने र लिप्यन्तर गर्ने प्रयास भई रहेका छन् । ताम्बा शास्त्रका केही विद्वान्हरु र तिनले सङ्कलन गरेका पुस्तकको विवरण यहाँ प्रस्तुत गरिने छ–

१) बुद्धिमान मोक्तान दार्जिलिङका हुन् । उनले इ. १९५६मा *जिक्तेन तामछ्र्योइ अथवा वंशावली* शीर्षकका पुस्तक प्रकाशित गरे । तामाङ लोकसाहित्यको यो पहिलो पुस्तक पनि हो । यस पुस्तकमा (१) तामाङ ठीम सञ्चालक, (२) जिक्तेन तामछ्र्योइ, (३) चारताम गरिंदा ताम्बाले भन्नु पर्ने ह्वामा, (४) ह्याङला रुइसाङ च्योप्गेला ठुङराप, (५) किपट, (६) बिहे र मराउपराउ सम्बद्ध चर्चा छ । उनले प्रस्तुत पुस्तकमा ह्वामा लेख्नेक्रममा (१) ताम्बा काइतेन, (२) रूइसाङ च्योबगेला ठुङराप, (३) जिकतेन तामछ्चोइ र (४) ह्वामा गरी चारवटा हस्तलिखित पुस्तक प्राप्त गरेको चर्चा गरेका छन् ।

२) सन्तवीर लामा बौद्धधाम, इलामका हुन् । उनले इ. १९५७ मा तामाङ पुर्ख्यौली इतिहास र परम्परा सम्बन्धी पुस्तक *ताम्बा काइतेन व्हाइ रिमठिम* प्रकाशित गरे । यस पुस्तकमा (१) ताम्वा काइतेन सुरचाम धिक, (२) व्हाइ, (३) रुइछेन च्योप्केला व्हाइ, (४) दाङबोला व्हाइ, (५) फाल्तु गीत, (६) ताम्बा काइतेन र (७) वर्गीकृत तामाङ-नेपाली

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

शब्दावली छन् । उनले तामाङ जाति र ताम्बा प्रथाको बारेमा विस्तृत चर्चा गरेका छन् । यसपछि उनले तामाङ विवाह सम्बन्धी पुस्तक *स्येबुस्येमु क्वाइ रिमठिम* (२०१६) प्रकाशित गरे । पहिलो ग्रन्थ लेख्ने क्रममा (१) ताम्बा काइतेन, (२) रूइछेन च्योप्गे, (३) जिकतेन तामछ्योइ र (४) ह्वामा गरी चार वटा पुस्तक प्राप्त गरेका थिए । यसै गरी उनले तामाङ विवाह सम्बन्धी आधिकारिक पुस्तक *स्येबु स्येमु क्वाइ रिमठिम* (२०१६) पनि प्रकाशित गरे ।

३) जंगवीर बोम्जनले तामाङ गीत लेखे । यसै गरी इ. १९६३ मा हर्कवीर पाखिनसँग मिलेर तामाङ गीद (गीत सङ्ग्रह) प्रकाशित गरे । उनीहरु दार्जिलिङका लोकगीत गायक थिए । यी पुस्तकमा ताम्बा काइतेसँग सम्बद्ध गीत सङ्कलित छन् ।

४) ज्याम्याङ लामा दाप्चा, काभ्रेका हुन् । उनले *ताम्बाला डाम्फाला क्वाइ* (गीत सङ्ग्रह) प्रकाशित (२०२२) गरे । यस पुस्तकमा विवाहको अवसरमा गाइने गीत सङ्कलित छ । उनको सो पुस्तक २०३८ मा *रुइस्याङ च्योपकी तमपाकैतेन* शीर्षकमा दोस्रो संस्करण पनि प्रकाशित छ ।

५) चन्द्रध्वज लामा दोङ तिमाल, काभ्रेका हुन् र उनले २०२८ मा *तामाङ्ला डाम्फाला क्वाइ* (गीत सङ्ग्रह) प्रकाशित गरे । यहाँ मूलतः ताम्बा काइतेनका गीत छन् ।

६) कृष्णमान लामा बोम्जन ललितपुरका हुन् । २०३६ मा *मार बुंबा, म्हुइ बुंबा, ब्रेल्बा ल्हा* (व्हाई रिमठिम) शीर्षकमा परम्परागत गीतको सङ्कलन प्रकाशित गरे । विवाहको अवसरमा मार बुम्बा डम्फुरे र म्हुइ बुम्बा डम्फुरे बीच हुने जुवारी गीतलाई उनले यस पुस्तकमा सङ्कलन गरेका छन् ।

७) एलेक्जेण्डर म्याकडोनाल्ड (१९८०)ले *एस्सेज अन द एन्थोलोजी अफ नेपाल एण्ड साउथ एसिया* (खण्ड-२ पुस्तकमा चारवटा पाण्डुलिपिहरुको चर्चा गरेका छन्- (१) जिकतेन तामधि ल्होग्यु सित्पाई छ्यागपाई युङखुङ (संसारको इतिहास र पृथ्वी उत्पत्तिसम्बन्धी कथा) (पृ. ९), (२) जिकतेन तामधि, तामाग कदस्युक स्यो (तामाङ भाषामा सांसारिक कुराहरु) (पृ. २१), (३) जिकतेन ताम स्याग स्युकस्यो (सांसारिक कुराको स्याग) (पृ. १८), (४) मी छोइ रिपा मो गोन ला रुद् दोङ्गि सेराब जुङ ताम छिग योद् लासो (मानव धर्म, सांसारिक

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

योगेन देउताको परम्परा र दोङको वंशावली) (पृ. १७) । यी पुस्तकहरु उनले बौद्धक्षेत्रमा अध्ययनको क्रममा प्राप्त गरेका थिए ।

८) लामा टि. ग्याल्छनले विभिन्न समयमा चारवटा पुस्तक सङ्कलन गरेको जानकारी दिएका छन्- (१) मानवधर्म, सांसारिक योगेन, देवताको परम्परा र दोङका वंशावली (पृ. १७), (२) सेदाङ चेपा सेच्याबा सुकस्यो कुक्पाखाछ्चोइ, (३) लोम्बो ढुक्की तेन्च्योइ (छ मन्त्रीको कथा) (पृ. ११) र (४) बोङगी ग्लाल्पोदाङ ग्यानकी ग्याल्पो नी ङ्चानगेल डेल बोदी लेङनो (तिब्बतका राजा र चीनका राजाको विवाहसम्बन्धी केही कुरा) (पृ. १४) ।

९) जि.डी. लामा सिक्किमका हुन् । उनले १९८३ मा *तामाङ चुङनिला ठिमतेन तामछ्चोइ* प्रकाशित गरे । उनको लेखन ताम्बाशास्त्र र तामाङ लोकसंस्कृतिका विभिन्न पक्षमा केन्द्रित छ ।

१०) मोक्तान भाइ भोजपुरका हुन् । उनले २०४० मा *उठानदेखि* पुस्तक प्रकाशित गरे । पुस्तकमा ताम्बाशास्त्र र तामाङ लोकसाहित्यका सामग्री सङ्कलनका साथै व्याख्या पनि छन् ।

११) प्रताप बलले *तामाङ थर खोज र चर्चा* (२०५२) लेखे । यसपछि उनले *दार्जिलिङका ताम्बादुगु* (ई. २०११) दुई खण्डमा प्रकाशित गरे । यस पुस्तकमा ताम्बाका भनाइहरु सङ्कलित छन् ।

१२) ब्रिजिट स्टेमान फ्रान्सका हुन् । उनले ताम्बा विषयमा विद्यावारिधि गरेकी छन् । यस सम्बन्धी उनको विविध ग्रन्थ प्रकाशित छ ।

हाल दर्जनौं लेखकहरु तामाङ ताम्बा-साहित्य र ताम्बाशास्त्रको अध्ययन अनुसन्धानतिर आकर्षित भएको देखिन्छ ।

३.४ तामाङ ज्ञानका साक्षीहरु

कुनै भेला, सभा, समारोह, प्रतिष्ठान आदिमा आफ्ना विचार राख्दा प्रारम्भमा हिमाली क्षेत्रदेखि पहाडी र मधेसका देवी-देउता तथा झाँक्रीसमेतलाई शिरमा राखेर, ज्ञानी, विज्ञ, पाका, भलासज्जन तथा आमाबुबालाई समेत साक्षी राख्दै व्याख्यान गर्ने प्रचलन ताम्बाको छ । ताम्बाले झुटो कुरा गर्नु हुँदैन, सदा सत्यको पक्षमा उभिनु पर्दछ भन्ने सङ्केत यी क्रियापलापले गरेका छन् ।

ताम्बाले सर्वप्रथम सबै देवी-देउतालाई धूपधुँवार गर्दछन्, अक्षता चढाउँछन् र उनीहरुसँग मानवहितमा सहयोगको लागि बल पुकार गर्दछन्

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

तर यी देवी-देउताको प्रशंसा गरेका मन्त्र वा गीत वा आख्यान भने पाइँदैन । वन्दना वा आरती गीत ताम्बाशास्त्रमा पाइँदैन । यी सबैको अध्ययनबाट पनि ताम्बा दर्शन प्राकृतिक दर्शनमा केन्द्रित देखिन्छ । यहाँ केही उदाहरण हेर्न सकिन्छ–

ताम्बाला व्हाइ-११

डाम्फुला घेरो या थोरि	डम्फु समाइ हातमा
केवालुङ्ला याब् आमा	सृष्टिलोकका बुबा आमा
राङ्से तेन्बा लादुगु	आफूले मानेका देउताहरु
ग्ला गाङ्सुम्ला लादुगु	तीन पर्वतका देउताहरु
ङाला युल्ला लादुगु	मेरो देशका देउताहरु
स्यार् लो नुप् ज्याङ्ला लादुगु	चारै दिशाका देउताहरु
ताक्तोक स्युगो ङा थोरि	मेरो शिरमा बस्नु होस्
ख्यालबात सुङ्ला छ्यारिब्योन् ।	म आफ्नो कुरा भन्दैछु ।
	(लामा, ई. १९५७:१२)

ताम्बाला व्हाइ-१२

केवालुङ्ला याब् आमा	सृष्टिलोकका बुबा आमा
राङ्से तेन्बा फोमादा	आफूले मानेका कुलदेउता
युल्ला नेदा सिप्दादा	गाउँका देवी देउताहरु
ग्यागार्दान्ला साङ्रिता बोन्	मधेसका तान्त्रिक झाँक्री
बोइयुल नाम्ला नरु बोन्	भोट देशका नरु बोन
रोङ्सुम् नाम्ला मिछ्येन बोन	तीन पहाडका मिछ्येन बोन
सिवा चामृरि तोक् थान्सि	पुकार गरी शिरमाथि
ख्याल्ताम् सुङ्ला छ्यारिब्योन् ।	आफ्नो कुरा म भन्छु ।
	(लामा, ई. १९५७:३९)

ताम्बाला व्हाइ-१३

दोन्गि दोप्ता ठि ङाप्ता	विद्वान् वर्ग, शास्त्री, ध्यानी
युल्गि चोहो रेम्बोर्छे	गाउँका प्रमुख मान्यजन.
ग्यागार् युल्ला सङ्रिताबोन्	मधेसका सभ्य झाँक्री
बोइयुल् नाङ्ला नरुबोन्	भोटदेशका वन झाँक्री
रोङ्सुम् नाङ्ला मिछ्येन्बोन्	तीन पर्वतका तान्त्रिक झाँक्री

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

मिछ्येन् नोर्बु स्याल्कार्पो	श्रेष्ठ, पाका, सज्जनगण
गान्बा गान्सुम् फ्याफुल्ला ।	सबै महोदयलाई नमस्कार गर्दछु ।
	(लामा, ई. १९५७:१८)

३.५ 'भाषा'- ज्ञान प्राप्तिको प्रमुख साधन

भाषा ज्ञान प्राप्तिको प्रमुख साधन हो । मानिस जातिको प्रारम्भिक आविष्कारमध्ये भाषा एक हो । आगोभन्दा पनि अगाडि मानिसले भाषाको प्रयोग प्रारम्भ गरे भन्ने मत पाइन्छ । भाषा ज्ञान प्राप्त गर्ने प्रमुख माध्यम हो अर्थात् ज्ञान प्रसारणका मुख्य माध्यम पनि भाषा नै हो । भाषाले गर्दा नै मानव जाति अन्य जीवभन्दा फरक ढङ्गले विकास भयो । आदिवासीहरुका लागि भाषा पहिचानको प्रमुख आधार पनि हो । प्रत्येक जातिको आ-आफ्नो भाषा हुन्छ भन्ने धारणा ताम्बाको पाइन्छ (हेर्नोस् ताम्बाला व्हाइ-३०) । यसैले ताम्बाले भाषाको महत्त्वमाथि गहिरो आस्था प्रकट गरेका छन् । भाषाप्रतिको तामाङ विश्व दृष्टिकोण सम्बन्धी तिनवटा चिन्तन तामाङ लोकजीवनमा पाइन्छ । ताम्बाले भाषालाई पुर्खाको प्रसाद, देशको गहना हो भनेका छन्, भाषा हराए संस्कृति हराउँछ, पाप लाग्छ र पहिचान गुम्छ समेत भनिएको छ ।

३.६ डम्फु- ज्ञान प्राप्तिको प्रमुख स्रोत

भाषाले मानिसलाई अन्य वन्य जीवजन्तुबाट अलग गराउन महत्त्वपूर्ण भूमिका खेले जस्तै तामाङ पुर्खाले डम्फु बाजाको आविष्कार गरेर तामाङ प्रदर्शनकारी कलाको विकास प्रारम्भ गरे र मानव सभ्यतालाई उँचाइ प्रदान गर्न अद्वितीय योगदान दिए । डम्फु बाजाको निर्माणले तामाङ विचार, चिन्तन, साहित्य र दर्शनको विकासमा महत्त्वपूर्ण भूमिका निर्वाह गऱ्यो र अझै गरिरहेको छ र गरिरहने पनि छ । तामाङ जातिको लागि डम्फु ज्ञान प्राप्तिको प्रमुख स्रोत हो । ताम्बाले आफ्ना जीवनको अनुभव र दर्शन डम्फु बजाएरै सुनाउने गर्दछन्–

ताम्बाला व्हाइ-१४

आमाइले होइ आमाइले	आमै नी है आमै नी
राप्सि चिबा चु डम्फु	बजाइ रहेको यो डम्फु
खाल्से सेङ्बा बिलावा	सोध्ला नि कसले बनायो ?
तोर तोर ज्योमोगाङ्ररिमि	माथि माथि हिमाली लेकैमा

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

सिकार क्लाङ्बा पेङ्दोर्जे	सिकार खेल्ने पेङ्दोर्जे
ताङ्सार बोके सात्सिनाम्	घोरल बोको मारेर
आम्बरसिङ्ला घेरो रि	कोइराला काठको घेरोमा
ताङ्सार राला डि सेङ्सि	घोरलको छाला तन्काइ
ग्यागारदानूला पाटप्सिङ	मधेशैको बाँस काटी
बात्तिस किलो थेरेरे	बत्तीस किलो लस्कर्रै
पुचु राङ्बा जेदेर्ङ	काँडा जस्तो देखिने
पेङ्दोर्जेसे सेङ्थान्बा	पेङ्दोर्जेले बनाइ राखेको
डम्फु च्यामा प्लाक्प्लाक्पा	डम्फु हेर्दा चेप्टो छ
रापूसि च्यामा छ्याइ धुबा	बजाइ हेर्दा छ्याइ गर्छ
तामाङ्ला कइरान् प्रासाल्मु ।	तामाङको कैरन सुनाउँछ ।
	(लामा, ई. १९५७:११)

यस आख्यान अनुसार तामाङ जातिको आदिपुरुष पेङदोर्जेले हिमाली क्षेत्रमा घोरलको सिकार गरेर छाला निकाले, पहाडको बेँसीमा पाइने कोइरालाको काठको घेरो बनाए र मधेसको बाँसको सासाना किला ठोकेर डम्फुको सिर्जना गरे । यस आख्यानले तामाङ जातिको प्राचीन सांस्कृतिक भूमि पनि किटान गरेको छ । अहिले पनि तामाङहरु तिनै भौगोलिक क्षेत्रमा बसोबास गर्दछन् । अर्को महत्त्वपूर्ण कुरा के हो भने यस आख्यानले हिमाल, पहाड र तराईलाई जोडेको छ अर्थात् यहाँ तामाङ पुर्खाको भौगोलिक चिन्तन समावेशी छ । एकातिर मात्र छालाले मोडेको र सरल आकार प्रकार र आख्यानलाई विश्लेषण गर्दा यसले शिकारी युगको प्रतिनिधित्व गर्दछ, प्रागैतिहासिक सिर्जना हो भन्ने प्रतीत हुन्छ ।

आदिपुरुष पेङदोर्जेको यस डम्फुले तामाङ पहिचानलाई पनि दरोसँग स्थापित गरेको छ । यो तामाङ संस्कृति, लोकआख्यान र अनुभव-अनुभूति अभिव्यक्तिको माध्यम पनि बनेको छ । तामाङ जातिको मौलिक संस्कृति चिन्ने आधार पनि डम्फु नै हो । यस बाजाको प्रयोग हुने संस्कारहरु मौलिक हुन् भने अन्य परिधीय । डम्फु प्रयोग हुने संस्कारहरु- छेवर र विवाह हुन् । छेवरमा मामाको उपस्थिति अनिवार्य हुन्छ र मामाको आगमन र बिदाइमा डम्फु बजाएर स्वागत गर्नु वा बिदाइ गर्नु आवश्यक ठानिन्छ । डम्फु बजाएरै विभिन्न विधिविधान सम्पन्न गरिन्छ । विवाहका सबै जसो विधिविधानमा ताम्बा तथा डम्फुरेद्वारा डम्फु बजाएर विधिविधान सम्पन्न गरिन्छ । अन्य जीवन संस्कारमा मनोरञ्जनका लागि मात्र डम्फु

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

बजाइन्छ । यसरी डम्फु र ताम्बा सँगसँगै आउँछ । यस अतिरिक्त सांस्कृतिक चाडपर्व र मनोरञ्जनात्मक कार्यक्रममा पनि रमाइलोको लागि डम्फुको प्रयोग हुन्छ । यो बाजा मूलतः ताम्बा (गाउँदा), डम्फुरे (नाँच्दा खेरी) र लोकगायकहरु (गाउँदा र नाँच्दा)ले प्रयोग गर्दछन् । अहिले यो बाजा तामाङ प्रदर्शनकारी कला, अनुभव र अनुभूति अभिव्यक्तिको सशक्त माध्यम बनेको छ ।

डम्फुकै माध्यमबाट ताम्बाले ताम्बा दर्शनका साथै, लोकज्ञान, लोकसंस्कृति, पुर्ख्यौली र वंशावलीको पनि सविस्तार व्याख्यान गर्दछ ।

३.७ ताम्बा दर्शनमा देन्बा (सत्य)

"चार्वाकको मतमा वर्तमान सत्य हो र प्रत्यक्षको सम्बन्ध पनि वर्तमानसँगै हुन्छ । यस कारण प्रत्यक्ष सत्य हो । सत्यको अर्थ शंका नहुनु हो । यस कारण प्रत्यक्ष असंदिग्ध ज्ञान हो" (तिवारी १९८६:४३) । ताम्बाको विचार पनि यससँग मिल्दछ । ताम्बाले प्राकृतिक नियमलाई पनि सत्य मान्दछ । नदी, हिमाल, घाम, जुन सबै आआफ्नो नियममा बाँधिएका छन्, आकाश, धर्ती र देवलोकका सबै अमूल्य जीव निर्जीव वस्तुहरु नियममा आबद्ध छन् । जन्मनु, हुर्कनु र मर्नु प्राकृतिक नियम हो । यो नियमबद्धता सत्य हो । यो प्रत्यक्ष ज्ञान हो । ताम्बाले सत्यलाई अत्यधिक महत्त्व दिएका छन् । सत्यको बाटोमा हिँड्नु नै सम्पूर्ण प्राकृतिक वस्तुको धर्म हो, मुख्य ध्येय हो भन्ने मान्दछन् । यहाँ सत्यको अर्थ वस्तुको गुण हो । सत्यको महत्त्व दर्शाएका केही गीत हेर्न सकिन्छ–

ताम्बाला व्हाइ-१५

गान्धिला क्युइ देन् ज्योमोला ग्लिङ्	नदीको पानी हिमालको हिउँ
मुला निमा दावा नो	आकाशको सूर्य र जुन पनि
देन्बाला गुङरि टिमुला	सत्यको बीचमै बस्दछन्
मुला साला ग्यान्छा नो	आकाश धर्तीको गहना
लाला युल्ला ग्यान्छा नो	देवलोकको गहना
देन्बा धर्म बिमुला	सबैमा सत्यको चाहना
तिरेम् केसि सितोबा	एकपल्ट जन्मेर मर्नुछ
सिसाम् बोरु तोक् सिगाइ	मरे बरु म मरोस्
देन्बाला गुङरि सेम् चिगाइ ।	सत्यको बिचमै मन बसोस् ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

३.८ साङ्ला व्हाइ- ताम्बाको धूपसम्बन्धी ज्ञान

प्रत्यक्ष र अनुभवजन्य ज्ञानको रूपमा यस गीतलाई उभ्याउन सकिन्छ । ताम्बाले वनस्पति जगत् र यसको बारेमा राम्रो ज्ञान राख्दछ । तामाङ पूजापाठमा धेरै प्रकारका धूप र पातीको उल्लेख भएको छ, जस्तै- तितेपाती, भैरुङपाती, श्रीखण्ड, धूपी, सुनपाती, सालधूप, बाहुनपाती, मालगिरी, भूजापाती आदि । ताम्बाको तलको गीतबाट यस कुराको पुष्टि हुन्छ -

ताम्बाला व्हाइ-१६

साङो साङो साङ् थानो ।	शुद्ध हुनु होस् शुद्ध हुनु होस् ।
ह्युल्ला नेदा सिब्दामि	गाउँका देवी देउरालीलाई
चनचन पोइमासे साङ् थान्ला ।	तितेपातीको धूप चढाउँछु ।
केवा सिप्दा डिप्दामि	मरेको र जन्मेको ठाउँ
	अशुद्ध भएको हुँदा
दालिङ पोइमासे साङ् थान्ला ।	भैरुङपातीको धूप चढाउँछु ।
थप्रि थाप्सुङ् दोप्दामि	तिनमुखे चुलोमा
डिसेम पोइमासे साङ् थान्ला ।	सुगन्धित धूपले धूप चढाउँछु ।
ग्यागार दान्रि साङ्मासि	मधेशको देउतालाई
स्रिखन्डसे साङ् थान्ला ।	श्रीखण्डले धूप चढाउँछु ।
बोइला छ्योइरि हिनसामि	भोटदेशका देवी देउतालाई
स्युक्पा बरलोसे साङ् थान्ला ।	धूपीको धूप चढाउँछु ।
स्याग्रि लादा हिन्सामि	पूर्वका देउतालाई
सुनपातिसे साङ थान्ला ।	सुनपातीले धूप चढाउँछु ।
लोगि लादा हिन्सामि	दक्षिणका देउतालाई
पोइकार साङ्से साङ्थान्ला ।	मालधुपले धूप चढाउँछु ।
न्हुप्गि छ्योरि हिन्सामि	पश्चिमका देउतालाई
भैरुङ साङ्से साङ्थान्ला ।	बहुनीपाती (सेतो र हरियो पात हुने)
	को धूप चढाउँछु ।
उइला छ्योरि हिन्सामि	माझ पृथ्वीका देउतालाई
सुरचन साङ्से साङ् थान्ला	मालगिरिले धूप चढाउँछु ।
नाम्गि निमा दावादा	आकाश चन्द्र सूर्यलाई
ताक्पा साङ्से साङ् थान्ला	सहर (भुजापाती)ले धूप चढाउँछु ।
साला साब्जि डोल्मादा	धर्तीमातालाई
पोइमा कु से साङ् थान्ला	सुगन्धित धूपले धूप चढाउँछु ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

राङ्ला फोला डाब्दा मि	आफ्ना कुल देउतालाई
सुरचन साङ्से साङ् थान्ला	मालगिरीले धूप चढाउँछु ।
साङो साङो साङो साङ् थान्ला ।	तिनीहरु यी धूपहरुका बास्नाले
	शुद्ध भई प्रसन्न होऊन् ।
	(लामा, १९५७)

माथि उल्लिखित धूपको गीतमा ९ प्रकारका सुगन्धित धूप तथा पातीको उल्लेख भएको छ र यसै सङ्ख्यामा देवदेवीको पनि चर्चा गरिएको छ ।

४. ताम्बा दर्शनको नैतिकशास्त्र

ठिक वा बेठिक, उचित वा अनुचित, राम्रो वा नराम्रो, नैतिक वा अनैतिक कार्यको अध्ययन गर्ने शास्त्र हो नैतिकशास्त्र । मानिस कसरी बाँच्नु पर्दछ वा हामीले के गर्नु पर्छ ? आदि प्रश्न पनि नैतिकशास्त्रको हो । नैतिकशास्त्रले 'के हुनु पर्छ' र 'कस्तो हुनु पर्छ' को मानक प्रस्तुत गर्दछ । यो मानक खोज्ने आदर्शविज्ञान नै हो । यसले सामाजिक मूल्य र मान्यतालाई स्थापित गर्दछ र व्यावहारिक जीवनको मार्गचित्र पनि प्रस्तुत गर्दछ ।

आचरणशास्त्र र नैतिकशास्त्र एउटै अर्थमा प्रयोग हुन्छ । यसवारे उपाध्याय (२०६८:१६०) लेख्दछन्– नीतिशास्त्रको अर्को नाम आचरणशास्त्र पनि हो किनभने यसले मानवीय आचरणको सूक्ष्म विश्लेषण गर्छ र सर्वाधिक स्वीकार्य आचरणको प्रारूप प्रस्ताव गर्छ । अमुक मानिसले अमुक परिस्थितिमा कस्तो आचरण गऱ्यो, उसले गरेको त्यो अमुक आचरण नैतिक रूपमा उचित अनुचित शुभ अशुभ पाप पुण्य आदि कुन वर्गमा पर्छ र के आधारमा फलानो कर्म शुभ अशुभ छ जस्ता विषय वस्तुहरुको तटस्थ विश्लेषण गरेर नीतिशास्त्रीले आचरणको आदर्श प्रस्तुत गर्ने वैज्ञानिक प्रयत्न नै नीतिशास्त्र वा आचरणशास्त्र हो ।[१८]

"नीतिशास्त्र अर्थात् नैतिक दर्शनले मानिस हुनुको तात्पर्य खोज्छ र असल-खराब, कर्तव्य-अकर्तव्य, न्याय-अन्याय थिति बेथिति जस्ता विपर्यास व्यवहारको अध्ययन गर्दै नैतिक नियम र मानक सदाचारका निम्ति निर्देश

---

१८ नीतिशास्त्रको समानार्थी अङ्ग्रेजी शब्द 'इथिक्स' र 'मोरालिटी' हो । 'इथिक्स' शब्दको साइनो प्राचीन युनानी 'इथास' शब्दसँग जोडिएको छ र त्यसको अर्थ हो जीवनपद्धति । 'मोरालिटी' पनि मूल युनानी 'मोरालिटास'बाट निर्मित शब्द हो र त्यसको तात्पर्य मानिसको व्यवहार एवं चरित्र भन्ने पाइन्छ (प्रभात, २०६८:३३८) ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

गर्दछ (प्रभात, २०६८:३३८) ।" नीतिशास्त्र वा आचरणशास्त्रले यसरी परस्पर विपरीत मूल्य मान्यता स्थापना गरी व्यक्ति र समाजलाई आचरणमा आबद्ध गर्ने गर्दछन् ।

यस्ता नैतिक नियम र मानक प्रत्येक व्यक्ति, समाज वा जातिमा हुन्छ । यसमा तामाङ जाति अछुतो कसरी रहन सक्दछ ? ताम्बाले तामाङ जातिलाई आदर्श जातिको रूपमा स्थापना गर्न विभिन्न आदर्श आचरणहरु प्रतिपादन गरेका छन्, लोकग्रन्थहरुको विकास गरेका छन् । आफ्नो परिवेश र युग अनुसार परिवार, प्रथा, विवाह, संस्कार, रीजिरिवाज तोकेका छन् । यी नैतिक ज्ञानलाई व्यवहारमा उतार्न प्रोत्साहित गर्ने, अर्ती उपदेश दिने गरेर समाजलाई व्यवस्थित गर्ने गरेका छन् । यस खण्डमा तामाङ आचरणशास्त्रका मूलभूत मानकहरुको व्याख्यान गरिने छ ।

४.१ विवाह सम्बन्धी नैतिक दृष्टिकोण

तामाङ जातिले फोरुइ (एउटै थर र सहथर थरहरु) बीच विवाह गर्दैनन्, जस्तै मोक्तान केटा र मोक्तान केटी बीच विवाह हुँदैन । जतिसुकै धेरै पुस्ता र भौगोलिक दूरी भए तापनि उनीहरु बीच विवाह गर्न तामाङ आचारविधिले अनुमति दिँदैन । उनीहरु बीचको सम्बन्ध माइती र चेलीको रूपमा सधैं नै हेरिन्छ । नेपालका केही जातिमा पाँच वा सात पुस्तापछि एकै थरभित्र पनि विवाह हुने चलन पनि छ तर तामाङ जातिमा यसलाई वर्जित गरिएको छ ।

केही तामाङ थरहरु बीच बन्धुत्व कायम छ, जस्तै योन्जन, बोम्जन र लोप्चन (मिक्चन र डुम्जन पनि) । यी थरका केटाकेटी बीच पनि विवाह हुँदैन । यस्ता थरलाई फोरुइ अर्थात् स्वाँगे थर वा स्वाँगेभाइ भन्ने चलन छ । आफ्नो र स्वाँगे थर बाहेकका थरहरु स्याङ रुइ अर्थात् कुटुम्ब थर हुन् । कुटुम्ब थरसँग मात्र विवाह गर्न अनुमति ताम्बाले दिन्छ । यसको व्यवस्थाको बारेमा ताम्बाले व्याख्यान गरेको छ ।

विवाह गर्न मिल्ने थर भए तापनि केटाको आमाको थर र केटीको आमाको थर मिल्न गएमा पनि विवाह वर्जित हुन्छ अर्थात् कुटुम्ब थरका छोराछोरी अर्थात् केटाको आमाको थर पनि योन्जन र केटीको आमाको थर पनि योन्जन भएमा त्यस्ता थरका छोराछोरी बीच पनि विवाह हुँदैन । यस्ता छोराछोरीलाई आमाथेत्माला कोलाजुगु (एकै आमा परिवारका छोराछोरी) भन्दछन् । आमाको वंशलाई पनि सम्मान गर्ने यो तामाङ सांस्कृतिक दृष्टिकोण हो ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

तर तामाङ जातिमा 'मामाचेला फुपुचेली विवाह' अर्थात् मामा र फुपुका छोराछोरीको बीच विवाह प्रचलित छ । यस प्रकारको विवाह पद्धतिले हिन्दू वा मुस्लिमभन्दा फरक जातिको रूपमा तामाङ जातिको पहिचान स्थापित गरेको छ । यस्ता विवाहमा केटा-केटी र केटा-केटीको बाबु-आमाहरु परिचित भएका हुन्छन् । यसले गर्दा कुनै प्रकारको ठगी वा धोकाधडीको गुञ्जाइस रहँदैन । सासु-ससुरा आफ्नै मामा-माइज्यू वा फुपु-फुपाज्यू हुनेहुनाले बेहुलीलाई आफ्नो विवाहित घर नौलो लाग्दैन । यसका साथै चल-अचल सम्पत्ति पनि सुरक्षित रहन्छ भन्ने व्याख्या पनि पाइन्छ ।

४.२ विजातीय विवाहबारे ताम्बाको दृष्टिकोण

बुद्धिमान मोक्तान (इ. १९५६)का अनुसार तामाङ पुरुष र पानी चल्ने गैरतामाङ जातीय (क्षेत्री-बाहुन) महिलाबाट जन्मेको सन्तानलाई तेस्रो पुस्तापछि समाजमा उकास्ने विधि-विधानलाई 'छिरि' भनिन्थ्यो । यसै गरी तामाङ पुरुष र कमारी केटीको कोखबाट जायजन्म भएका सन्तानलाई तेस्रो पुस्तापछि उकास्ने विधि 'झरी' र हाडनाता अर्थात् एकैथरभित्र विवाह भएर जायजन्म भएका सन्तानलाई तेस्रो पुस्तापछि उकास्ने विधि 'साङ्ग्रि' भनिन्थ्यो । हाल यी परम्परा कतै सुनिँदैन ।

सन्तवीर लामा (२०१६:३३)ले पनि लेखेका छन्- "आफ्नो जाति बाहिर पोइल जाने छोरीचेलीबाट रीत-भात लिँदैन । कुलधर्मदेखि काटेर फरक राख्दछन् । धर्मकार्यमा कुल देउताको पूजा गर्दा र मरावपराउमा छुन दिँदैनन् । तर पानी चल्ने जातिको केटी ल्याउनेले आफ्नो जातभाइलाई मञ्जुर गराइ स्वास्नीलाई कुल-पितृमा चढाउनु पर्ने भएमा रुइस्याल (जात शुद्धि) गर्ने चलन पनि चलेको छ ।"

रुइस्याल भनेको केटीले लोग्नेको थरभन्दा बाहेका कुनै तामाङ्लाई माइती बनाउनु पर्दछ अर्थात् उनी तामाङ थरकी केटी बन्नु पर्दछ अनि मात्र विवाह सम्पन्न गर्ने चलन छ । यो चलन विशेष गरी मूलथलो बाहिरका तामाङ समाजमा चलेको सुनिन्छ ।

४.३ सुरुफुरुको परम्परा

अर्को सुरुफुरु चल्नेहरुबीच मात्र विवाह चल्दछ । *सुरु* भनेको तमाखु खाने बाँसको नली अनि *फुरु* भनेको काठको कचौरा हो । हिन्दू समाज पानी चल्ने र पानी नचल्नेहरुमा विभाजित हुन्छ भने तामाङ समाज जुठो चल्ने र नचल्नेमा विभाजित रहेको छ । तामाङ जातिभित्र एक आपससमा जुठो चल्छ,

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

जुठो खान्छन् । उहिलेका तामाङहरु आफूभित्र *सुरु* र *फुरु* चलाउँथे । गैरतामाङ जातिलाई जुठो नचल्ने मानिन्थ्यो र *सुरुफुरु* चलाइँदैनथ्यो ।

तामाङ जातिभित्र पनि वैवाहिक नियम मिच्नेहरुसँग सुरुफुरु चलाउँदैनथे । यसै गरी सुरुफुरुका साथै *नाङ्गु* (हाँडी) र *क्याबा* (ढिडो ओडाल्ने दाबिलो) पनि छुन दिँदैनथे । यी वस्तु (सुरु, फुरु, नाङ्गु र क्याबा)हरु गैर तामाङले प्रयोग गरेमा नष्ट गर्ने गर्दथे । सुरुफुरु परम्पराको निर्णायक ताम्बा हुन्थे । हज्सन पेपर (ई. १८४७) मा लेखिएको छ– "इनमा सबैसित भातभान्सा, दालभात चल्छ, फुरु मात्र चल्दैन । बिहा चल्न्यासित भन्या फुरु बार्नु पर्दैन । विहा नचल्न्यासित फुरु चल्दैन । ... दातभात बरोबरी छ ।" अहिले सुरुफुरुको परम्परा पाइँदैन ।

४.४ आशीर्वादमा आचरणशास्त्र

तामाङ विवाहमा बेहुला बेहुलीलाई ताम्बाले दिने गरेको आशीर्वादमा तामाङ आचरणशास्त्र निकै राम्रोसँग अभिव्यक्त भएको देखिन्छ । ताम्बाले भनेका छन्–

छयुगु फोर्सि का कात्सि वान वान्सि, रोला स्येबु चिबा दुइरि ह्राङ्ला स्येबु दोत् पुइसि, रा–म्हे च्यासि खाबा दुइरि चुसे आता रोला स्येबु गादे ज्येबा बिसि ग्याम्बा ग्याम्दिर् तोर्तिङ मार्तिङ स्येमुजासे आखेन्साइ आलागाइ ।

रोला स्येमु छयुगु फोर्सि का कात्सि वान् वान्सि चिला । ह्राङ्ला स्येमुजा भोक्टो वान् वान्सि सिङ पुइसि, छे पुइसि, पोगो, नाङ्गु, क्याबा, ताङ साम्बा दुइरि ङाला स्येमुसे आता, रोला स्येमु ज्येबा बिसि स्येबुसे आखेन्साइ, आलागाइ ।

तिनि ङ्चान्से स्येबु स्येमुला "का" कारि डिक्चि, स्या स्यारि डिक्चि, म्हि थेन् ब्लाराङ, दोङ थेन् फिराङ, सा थेन् युङ्बाराङ युगु तावार् खुयुङिराङ्ले दाम्छिक् ब्रेल्सि तान्बा गिक् तासि प्रेचिगाइ । स्यार्ला गान्दि रेङ्माराङ नुप्ला गान्दि रेङ्माराङ स्येबु स्येमु छेरिङ्गाइ । (लामा, २०१६:४३)

(आफ्नो लोग्ने घाँस दाउरा बोकेर, गोरू जोतेर, फुस्रोधुस्रो भइ आउला, अर्काको लोग्ने राम्रो लुगा लगाइ, चिटिक्क भइ बसेको देख्दैमा, "फलानीको लोग्ने राम्रो मेरो नराम्रो" भनी नसोच्नू, मन नबिगार्नू, राम्रो देख्नू सम्झनू ।

कोरी-बाटी चिटिक्क परेकी, राम्रो लुगा लगाएकी अर्काकी स्वास्नी देख्दा, आफ्नी स्वास्नी फाटेको लुगा लगाइ दाउरा, घाँस, पानी बोकी आएकी, जुठो भाँडा माझेकी देख्दा "मेरी स्वास्नी नराम्री, अर्काकी स्वास्नी राम्री" नभन्नू नसम्झनू ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

आजदेखि दुवै जनाको रगत रगतमा मिल्यो, मासु मासुमा मिल्यो । मानिस र छायाजस्तै, रूख र रूखको बोक्रा झैं, ढुङ्गा र माटो झैं, मालसाँप्रो भाले-पोथीजस्तै गरी एकै भएर मिलेर प्रेम गरी बस्नु । पूर्वको समुद्र लम्बिए जस्तै, पश्चिमको समुद्र लम्बिए जस्तै बेहुलाबेहुलीको आयु लामो होस् ।)

ताम्बाको यस कथनमा तामाङ जातिको सुन्दर भविष्यको परिकल्पना गरिएको छ ।

५. तामाङ दर्शनको सौन्दर्यशास्त्र

राम्रो वा सुन्दर हुने वा बनाउने धारणा हो सुन्दरता । सुन्दरता आनन्दसँग पनि सम्बद्ध हुन्छ । सुन्दरता र असुन्दरता बीचको अन्तरबोधले सुन्दरतालाई निख्खरता प्रदान गर्दछ । कुनै वास्तविक घटना वा कलाकृतिहरुको अवबोधनबाट सुन्दरता वा सौन्दर्य मनोभावनाको प्रक्षेपण हुन्छ । सौन्दर्यशास्त्रले सुन्दरताको मानक र निर्णयको विवेचना गर्दछ । यसले जीवन कस्तो हुन सक्दछ भन्ने प्रश्नको जवाफ खोज्दछ ।

चित्तआकर्षण गर्ने सक्ने गुण वा मनमोहक तत्त्व या विषय-वस्तु सौन्दर्यको स्रोतसामग्री मानिन्छ । प्राकृतिक छटा, शृङ्गार, लुगाफाटा, गरगहना, कलाकौशल, घरको सजावट, साहित्य-सिर्जना लगायतका कला-सिर्जना, सामाजिक-सांस्कृतिक तत्त्व आदिको अवबोधनबाट सौन्दर्य अनुभूत गरिन्छ । यहाँ केही तामाङ सौन्दर्यशास्त्रीय तत्त्वहरुको चर्चा गरिन्छ ।

५.१ तामाङ कलाकृतिमा सौन्दर्यबोध

थाङ्गु सेङ्बाला व्हाइ अर्थात् थाङ्का सिर्जनाको गीत तामाङ सौन्दर्यले भरिभराउ छ । थाङ्गु तामाङ शब्द हो र यसको नेपाली अर्थ थाङ्का हुन्छ । यो परम्परागत चित्रकला हो । यस गीतमा तामाङ कलाकारिताको सुन्दर कलाचेतना प्रतिविम्बित भएको पाइन्छ । तामाङ सांस्कृतिक भूमि सैलुङको प्राकृतिक चित्र यस गीतमा सुन्दर ढङ्गले प्रतिविम्बित गरिएको छ । यसै सैलुङ क्षेत्रमा पाइने कागजका ससाना रुख काटेर कागज तयार गरेर, अनि स्थानीय जडीबुटीबाट रङ तयार गरेर चित्र कोरिएको सुन्दर चित्रण यस गीतमा छ–

ताम्बाला व्हाइ-१७

सैलुङ गाङ्ला स्योगि दोङ्	सैलुङ डाँडाको कागजी काठ
थासि स्युगु सोसिनाम्	काटेर कागज बनाइ

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

वाला, म्लाइगाइ छोन् सोसि	रातो, सेतो, पहेँलो
तार, उर, पिङगाइ छोन् सोसि	हरियो, कालो रङ बनाइ
ताम्बा काइतेन क्वाइ खेन्सि	ताम्बा गीतलाई सम्झेर
थाङ्गु सेङ्बा क्वाइ गोसि	चित्र कोर्ने गाएर
टुङ्ना राप्सि स्यामा मि	टुङ्ना बजाइ नाच्दामा
थाङ्गु सेङ्सि च्यामा मि	चित्र लेखी हेर्दामा
रोवाङ्गाङ्ला दोङ्बो गिक्	सुमेरु पर्वतको गाछ यौटा
पुराङ्च्योला म्हेन्दो गिक्	पुराङच्योको फुल एउटा
लाहियुल्ला ठाउदोङ	कल्पवृक्ष देवलोकको
जाम्बुलिङ्ला ज्याङ्छुप दोङ	पिपलवृक्ष यस लोकको
थाङ्गु न्हाङ्रि छ्याखामु	चित्रमा आयो सुरुरु
थाङ्गु च्यामा सेम् क्योल्मु ।	चित्र हेर्दा मन भुल्यो ।
	(लामा, ई. १९५७:४०)

यस गीतमा तामाङ जातिको सौन्दर्यबोध प्रतिविम्बित भएको छ । यहाँ पाँच प्रकारका मौलिक रङ्गहरु (सेतो, कालो, हरियो, पहेँलो र रातो), ताम्बा काइतेन अर्थात् ताम्बाशास्त्रका गीतहरु, टुङना बाजाका धुनका साथै कोरिएको चित्रमा (क) सुमेरु पर्वत (ख) पुराङ्च्यो (उत्तर हिमालको फेदीमा अवस्थित पुर्ख्यौली भूमि)को फुल (ग) देवलोकको कल्पवृक्ष र (घ) पृथ्वीलोकको पिपलको रुखको सुन्दर चित्रण छ । यहाँ गीति विधा मार्फत तामाङ जातिमा रहेको सौन्दर्यबोधका साथै कलाचेतना पनि प्रतिविम्बित भएको पाइन्छ ।

५.२ तामाङ युवतीमा सौन्दर्यचेत

ताम्बाशास्त्रमा 'युल्ला ग्यान्छा छारिव्योन्' अर्थात् देशको गहना युवायुवती हो भनिएको छ (लामा, पृ. ४४) । ताम्बाको सौन्दर्यशास्त्रीय दृष्टिमा युवा भनेको देशको गहना हो, शोभा हो र जीवन पनि । यस चिन्तनले गाउँघर, समाज र राष्ट्रमा नै युवायुवतीको मूल्य स्थापित गरेको छ ।

तामाङ केटीहरु गहना प्रिय हुन्छन् । केटाहरु पनि पहिले पहिले कानमा सुनको गहना बिरबल लगाउँथे । छिटको फुलबुट्टे गुन्यु र मखमलको चोलो तामाङ केटीहरुका प्रिय पहिरन हुन् । यसबारे योन्जन-तामाङ (२०६८)को आत्मकथा *तिल्पुङे ठिटो*मा सुन्दर चित्रण पाइन्छ । उनले तिल्पुङ रामेछापका केटीहरुको सौन्दर्य साधन यसरी व्यक्त गरेका छन्–

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

'तिल्पुङका केटीहरुले नम्बरी सुनको गहना लगाउँथे पहेलपुर हुनेगरी । उनीहरु सुनप्रिय हुन्छिन् । पहेँलपुर हुने गरी सुनको गहना लगाउनु त्यस क्षेत्रको पहिचान थियो । नाकमा पत्थर जडित सुनको ढुङ्ग्री र सुनकै पाते बुलाकी, कानमा सुनकै कर्णफुल र च्याप्टे सुन, गलामा जन्तरसहितको चाँदी वा सुनको सिक्री, हातमा काँडेदार चाँदीको चुरा (सुनको पनि) र खुट्टामा चाँदीको कल्ली । यी थिए त्यसताकाका गरगहना । चेप्टे सुन दुइ-तीन तोलाको हुने हुनाले प्राय: विवाहित केटीले मात्र लगाउन सक्थे, पेवापातले भ्याउँदैनथ्यो । चेप्टे सुन लगाएपछि विवाहित भनेर बुझ्ने गरिन्थ्यो । गीत पनि छ-

ताम्बाला व्हाइ-१८

लामाला कोला कुन्देलेन
ठुलिम् कन्ने बिबा सोबा
कान्छिम् कन्ने बिबा सोबा
खाल्ला बाइना म्हार टेलेङ ।

अविवाहित केटीले पनि चेप्टे सुन लगाउँथे किनकि उनीहरुसँग पेवा प्रशस्तै हुन्थ्यो । तिल्पुङकी केटीहरु पेवा बनाउनमा पनि सिपालु हुन्थे । एक दुई तोला सुनको गहना नलगाएकी बीस-बाइस उमेरकी केटी पाउन गाह्रो हुन्थ्यो । लेकाली गाउँतिरका केटा मान्छेले त कानमा विरबल लगाउने गरेको देखेका थिए तर तलेघलेतिर यो चलन लोप भइ सकेको थियो । विवाहको बेलामा कान छेड्ने र बिरबल लगाउने चलन भने अझै पनि कतैकतै पाइन्छ ।

गरगहनाका साथसाथै फुलबुट्टे कैंचीमार गुन्युमा मखमली चोलीले टिमिक्कै सजिएका हुन्थे केटीहरु । कम्मरमा बाह्र हातको पटुका बेरेको हुन्थ्यो । तिल्पुङका केटीहरुको महत्त्वपूर्ण अर्को विशेषता थियो- एउटा हसियाँ बोकेर हिँड्नु । उनीहरु घाँस दाउरा मात्र होइन जात्रा मात्रामा पनि एउटा एउटा हँसिया बोकेर हिँड्दथे । हाँसखेल गर्नु, जिस्किनु सामान्य कुरा थियो त्यत्ति बेला । कुरैकुरामा जिस्किँदाजिस्किँदै हँसियाको टुप्पोले केटाको निधारमा ठुङ्नु पनि सामन्य कुरा थियो । तसर्थ त्यत्ति बेलाका ठिटाहरुको अनुहारमा कतै न कतै खत पाइन्थ्यो । अनुहारमा कुनै आलो घाउखत देखिएमा साथीहरु जिस्क्याउँथे- *खाल्से छ्वाजि होइ ?* (कस्ले ठुङ्चो है?) ।'

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

प्राकृतिक सौन्दर्यका साथै शृङ्गारपटारको चर्चा तलको गीतमा पनि पाइन्छ । तल्लो दाँतमा बिरी लगाउने चलन राणाकालको हो । यस गीतमा बिरी लगाएकी तामाङ सुन्दरीको सजीव वर्णन छ । गीतमा विशेषगरी अनुहार, ओँठ, परेला, छेपारीमा सौन्दर्यको चित्रण छ । दुवैको मन मिलेमा मगनी पोङ लिएर आउने र मायाको सुन्दर संसार बसाउने परिकल्पना सहितको प्रस्ताव केटी समक्ष यसरी राख्दछ–

ताम्बाला व्हाइ-१९

बिरि थान्जिम् काम्स्वारि	दाँतमा बिरि सुहाकी
ज्याबाला खाइगि नाम्सारि	राम्री तिमी कहाँकी
लि मि आइला ज्योमो राङ्	देवी जस्तै रूप भाकी
सुङ्फि च्यासाम् ज्योमो राङ्	देवीको जस्तै ओठ भाकी
मिर्गाम् च्यासाम् दालिङ् राङ्	कति त राम्री परेली
फुल्दुङ् लेबुङ् मोजे दोङ्	केराको थाम्को छेपारी
जगृधिक् एसे सेम् पिन्साम्	एकछिन तिमीले मन दिए
बासि खाला कार्ज्यल् पोङ्	ल्याएर आउँछु मगनी पोङ
लाइबारि म्हेन्दो छार्ना लाला ।	मायाको फुल फुलाउँला ।
	(लामा, ई. १९५७:३५)

मन मिले पछि, कुरा मिले पछि पोखरीका माछा झैँ सँगसँगै आउजाउ, हिडडुल गर्ने र सँगै जीवन बिताउने प्रस्ताव पनि तामाङ गीतमा पाइन्छ । यसो हुँदा जीवन फुल्छ फल्छ भन्ने चिन्तन निम्न गीतमा पाइन्छ–

तास्बाला व्हाइ-२०

मायासे खिजि ताम् डिक्चि	माया बस्यो मन कस्यो
ग्योइ गिक् नाङ्ला तार्डराङ्	पोखरीको माछा झैँ
तोराइ निला प्रे चिला	तल जाउँला सँगसँगै
माराइ निला प्रे चिला	माथि आउँला सँगसँगै
ल्हाला युलृरि के निला ।	पितृलोकमा हुन्छ बास ।
	(लामा, ई. १९५७:३९)

५.३ तामाङ सौन्दर्यशास्त्रमा *म्हेन्दो*को सन्दर्भ

तामाङ भाषामा *म्हेन्दो* भनेको फुल हो, पुष्प हो । प्रकृतिको रूपमा

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

फुल्ने फुलको तामाङ सौन्दर्यमा विशेष महत्त्व राख्दछ । जीवन र जगत्को विभिन्न सर्न्दभमा फुल शब्दको प्रयोग हुन्छ । निम्न सन्दर्भ र उदाहरणहरुमा यसलाई हेर्न सकिन्छ । तामाङहरु अति राम्रा, सुन्दर र सौन्दर्यले भरिभराउको अर्थमा फुल शब्दको प्रयोग गर्ने गर्दछन्, जस्तै- हाँसिरहेको हिमाललाई *ग्लिङ म्हेन्दो* (हिमाल फुल), *हिमाल म्हेन्दो* (हिमाल फुल) र देवी जस्ती सुन्दरीलाई *ज्योमो म्हेन्दो* आदि । आफ्ना प्रेयसीको लागि *म्हार म्हेन्दो* (सुनको फुल), *म्हुइ म्हेन्दो* (चाँदीको फुल) जस्ता शब्दावलीको प्रयोग हुन्छ । यसै गरी मानव शरीर, जीवन, जुनी र युवा अवस्था अनि जवानीको लागि पनि फुल शब्दको प्रयोग हुन्छ । काखको बच्चाको लागि समेत फुल शब्दको प्रयोग भएको पाइन्छ, जस्तै–

ताम्बाला व्हाइ-२१

छारि व्योन्ला म्हेन्दोरि	जवानीको फुलैमा
ङामि क्लाङ्सि ब्रामामि	म त खेल्दै हिँड्दामा
आइ नोन् क्लाङ्सि दोखाजि	तिमी पनि खेल्दै आउँदामा
ङिलेन् भेट्घाट तामा मि	दुवैको भेटघाट हुँदामा
मायासे खिसि बामा मि	मायाले कसेर ल्याउँदामा
मायाला फोल्दोङ् तोक् ताजि	मायाको डल्लो मनभित्र
चु मायाला फोल्दोङ् मि	यो मायाको डल्लोलाई
सेम्ला कन्दुररि युसिमाम्	मनको बाकसमा राखेर
म्हार्ला साचोसे ठुङ्थान्बा	सुनको ताल्चा मारेर
मुइला साचोसे ठुङ्थान्बा	चाँदीको ताल्चा मारेर
ला च्युइ लिसाङ् च्यामा मि	दस महिनापछि हेर्दामा
म्हेन्दो तोङ्सुम फुइजिमु	कोपिलाको फुल फुल्यो
दिनदिन म्हेन्दो च्यामामि	दिन दिनै फुललाई हेर्दामा
फोले म्हेन्दो छार्जिमु	फुलको थुँगा फुलेछ
चु म्हेन्दोला बासाना	यो फुलको वासना
ज्योमोगाङ्रि दोनिगाइ	हिमाल पुगोस् गम्कियोस्
जाम्बुलिङ्रि छार्निगाइ	मुलुक संसार चम्कियोस्
गान्दि राङ्ले छार्निगाइ	गङ्गा जस्तो आयु होस्
याया ङाम्बा माया लाला ।	चम्किलो माया यस्तै होस् ।
	(लामा, ई. १९५७:३८)

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

उदाएको सूर्य तथा जुनलाई पनि फुल शब्दको प्रयोग गर्दछन्, जस्तै- *स्योरि म्हेन्दो छार मुला, म्हुनारि म्हेन्दो छार मुला* (बिहान फुल फुल्दछ, राती फुल फुल्दछ) । सत्यलाई पनि फुल शब्दको प्रयोग भएको पाइन्छ, *सत्य धर्मला चु म्हेन्दो, कुन्दो साङबोसे सेङ्थान्बा* (सत्यको यो फुल, कुन्दो साङबोले बनाइ राखेको हो) ।

पूजाआजाको सन्दर्भमा कुखराको अण्डालाई *नागा म्हेन्दो* शब्दको प्रयोग गर्दछन् । सुन र चाँदी जस्ता बहुमूल्य धातुलाई पनि फुल शब्दको प्रयोग गरेको पाइन्छ–

तामबाला व्हाइ-२२

म्हार्‌ला म्हेन्दो खार्बानाङ	थालैभरि सुनको फुल
म्हुइला म्हेन्दो खार्बानाङ	थालैभरि चाँदीको फुल
डिन्छेन् आमाला स्याप्‌रि फुल्ला	आमाको पाउँमा चढाउँ छु
सेम्‌रि म्हान्बा डोन्‌रि डुप्ला ।	चिताएको पुग्नेछ ।
	(लामा, १९५७:३२)

तामाङहरु आफ्ना छोरीको नाउँ *म्हेन्दो* राख्न रुचाउँदछन् । फुलको आधारमा नाम राख्ने यो पुरानो परम्परा नै हो । आजभोलि पत्रपत्रिकाको नाउँ पनि *म्हेन्दो* हुन्छ, जस्तै- *म्हेन्दो, स्योम्हेन्दो, छारम्हेन्दो, स्यारम्हेन्दो* आदि । फिल्म, गीति एल्बमका साथसाथै तामाङ सङ्घसंस्थाको नाम पनि फुलबाट राखिएको पाइन्छ । म्हेन्दो माया युवा क्लब नामक संस्था पनि देखिएको छ । पाडाम्हेन्दो (लालीगुराँस फुल), तोफले म्हेन्दो (सयपत्री फुल), कोकोम्हेन्दो (टोटलाको फुल), दिनिम्हेन्दो (सूर्यमुखी फुल) आदि विभिन्न प्रकारका फुलहरुको नाउँमा तामाङ व्यक्तिनाम र पुस्तकपुस्तिका, पत्रपत्रिका तथा सङ्घसंस्थाका नाम पाउन सकिन्छ।

यस धर्तीमा विभिन्न प्रकारका रङ्गीचङ्गी फूलहरु फुल्दछन्, फुलेका फूलहरु ओइलिन्छन् र भुइँमा झर्दछन् । यसै गरी मानिसहरु जन्मिन्छन्, हुर्किन्छन् र मर्छन् । यसरी फुलसँग मानिसको जीवनको तुलना गरिन्छ । विवाहको लागि केटी माग्न जाँदा पनि फुलको बास्ना चलेर आएको भनेर केटीको लागि प्रस्ताव अगाडि सार्दछन् भने मरेको मानिसको ब्लालाई पनि फुल झरेको दृष्टान्त दिएर सम्झाइन्छ ।

तामाङ दर्शनमा मानिसको जीवनलाई फुलसँग दाँजिएको हुन्छ । यस्ता हजारौं तामाङ गीत छन् । उदाहरणको लागि निम्न केही गीतलाई राख्न सकिन्छ, जस्तै–

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

तामबाला व्हाइ-२३

म्हेन्दो छार्सि सामतोबा	फुलै फुली झर्नेछ
तिरेम् केसि सितोबा	जन्मे पछि मर्नेछ ।
	(लामा, ई. १९५७:२९)

ताम्बाला व्हाइ-२४

म्हेन्दो ताइबा साप्रारि	फुल झर्ने माटोमा
म्हिला नामस्या मेफ्रारि	मान्छेको जुनी खरानीमा ।
	(लामा, ई. १९५७:२९)

ताम्बाला व्हाइ-२५

कालिङ्चोक्ला लारिमि	कालिङ्चोकको लेकैमा
म्हेन्दो छार्जिम् सिलिङ्लिङ्	फुलै फुल्यो ढकमक्क
साङ्गेदा म्हेन्दो आफूल्नि	बुद्धलाई चढाउन सकिनँ
जेठिसे म्हेन्दो आख्याप्नि	हितको जेठी र कान्छीले
कान्छिसे म्हेन्दो आख्याप्नि	टिपेर सिउरिन सकिनन्
जोबन् निजि फिलिङ्लिङ् ।	जोबन गयो उडेर ।
	(तामाङ गीद, ई. १९९६:२७)

नेपाली तथा हिन्दीका साहित्यकार र चिन्तकहरु फुललाई कोमलताको प्रतीकको रूपमा मात्र हेर्दछन् भने तामाङहरु कोमलताका साथै सूर्य, चन्द्र, हिमाल, सुन, चाँदी जस्ता कठोर धातुहरुलाई पनि फुलकै रूपमा हेर्ने गर्दछन् । तामाङहरुले काखको बच्चा, बालबालिका, जवानी, यौवन, युवाअवस्था, प्रेयसी, अण्डा, देवी-देउता आदिलाई पनि फुल शब्दको प्रयोग गर्दछन् । यसरी हेर्दा तामाङ सौन्दर्यशास्त्रीय दृष्टिमा फुलको महत्त्व नेपाली र हिन्दी साहित्यको सन्दर्भमा भन्दा निकै व्यापक र फराकिलो देखिन्छ ।

५.४ कोकोम्हेन्दोमा सांस्कृतिक सौन्दर्य

तल्लो पहाडी भूक्षेत्रमा फुल्ने यो फुललाई नेपालीमा टोटलाको फूल भनिन्छ । यसलाई ग्यासार म्हेन्दो, ला म्हेन्दो पनि भनिन्छ । यो फुल कोसाभित्र हुन्छ । यो फुल एकै रातमा फुल्ने, फक्रिने, झर्ने अनि कोसा लागि सक्ने हुनाले यसमा भमराको पदचाप वा चुम्बनसमेत नपरेको अति पवित्र फुल मानिन्छ। यो फुल प्रत्येक सांस्कृतिक विधिविधानमा प्रयोग हुन्छ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

तामाङ परम्परामा यो सांस्कृतिक फुलको रूपमा स्थापित छ । यसको सौन्दर्यशास्त्रीय महत्त्व पनि छ । शुभकार्य सम्पन्न गर्दा राखिने पोङको मुख वरिपरि यो फुल राखिन्छ अनि यसै फुलले पूजाआजा गर्दा अर्थात् देवी-देउतालाई प्रसाद चढाउँदा छ्योत् (मन्साउने) गरिन्छ ।

६. ताम्बा दर्शनको समाज-राजनीतिशास्त्र

मानिस एक्लै बस्न सक्ने प्राणी होइन । ऊ सामाजिक प्राणी हो, समाज नै उसको उठबस र जीवनयापन हुन्छ । सामाजिक दर्शनले सामाजिक मूल्य र मान्यतावारे चिन्तनमनन गर्दछ । समाजमा बसेकाहरुले सँगसँगै के गरिन्छ सकिन्छ (What ought we do together ?) जस्ता दार्शनिक प्रश्नको उत्तर खोज्दछ । यस्तै राजनीतिक दर्शनले शक्तिको अध्ययन गर्दछ । जाति वा राष्ट्रमा कस्तो काम गर्न अनुमति दिन सकिन्छ (What action are permissible ?) जस्ता प्रश्नको उत्तर खोज्दछ । ताम्बा दर्शनमा सामाजिक तथा राजनीतिक दर्शन एकअर्कोमा अन्तरनिहित छ, एकअर्कोमा परिपूरक देखिन्छ । सन्तवीर लामा (१९५७:३)ले ग्लेठिम (राज्यको नीति अर्थात् राजनीति) र म्हिठिम (मानव अर्थात् सामाजिक नीति)को उल्लेख गरेका छन् । तामाङ जातिको सामाजिक सुरक्षाका लागि स्थापित गरेका मूल्य-मान्यता र शक्ति सम्बन्धी ताम्बाको चिन्तन मनन र दृष्टिकोणहरु यहाँ प्रस्तुत गरिने छ ।

६.१ बाङ अर्थात् शक्ति

बाङको अर्थ बल, शक्ति वा ऊर्जा हुन्छ । ताम्बाका चिन्तन अनुसार संसारका प्रत्येक जीवलाई जीवनयापनका लागि बल चाहिन्छ । यस्ता बल वा शक्ति दुई प्रकारका हुन्छन्- प्राकृतिक शक्ति र मानसिक शक्ति ।

प्राकृतिक शक्ति प्राकृतिक वा भौतिक वस्तुमा हुन्छ र यहीबाट शक्ति उत्सर्जन हुन्छ । जीवले दैनिक जीवनयापनका लागि शक्ति सञ्चय गर्दछन् र त्यत्ति नै मात्रमा खर्च पनि गर्दछन् ।

चिन्तन मननको लागि मानसिक शक्ति चाहिन्छ । प्राकृतिक, अप्राकृतिक वा अभौतिक वस्तुबाट पनि मानसिक शक्ति प्राप्त गर्दछ । यस्ता अप्राकृतिक स्रोतहरुमा पनि शक्ति हुनाले वातावरण र प्रकृतिको पूजा गर्दछन् । स्थानीय देवीदेउता, कुल देउता र इष्टदेवहरुसँग पनि आफ्ना भौतिक शक्तिले अपुग हुँदा मानसिक शक्तिको लागि बल पुकार गर्दछन् ।

ताम्बाको दृष्टिमा भौतिक र अभौतिक तत्त्वमा शक्ति हुन्छ र यिनै

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

स्रोतहरुको परिचालनबाट जीवले निरन्तरता पाएको हुन्छ । शक्ति परिचालन नसक्ने भएको उसको क्षय वा मृत्यु हुन्छ । ताम्बाले प्रकृतिको प्रत्येक जीवजन्तु र वस्तु चारमहाभूतबाट बनेको हुन्छ, यी सबैसँग शक्ति हुन्छ र यी सबैको सह-अस्तित्वमा नै संसार गतिवान् हुन्छ भन्ने चिन्तन राख्दछ । यसर्थ तामाङहरु शक्ति सञ्चय र उत्सर्जनका लागि निरन्तर जुटिरहेका हुन्छन् । विधिविधान वा सङ्घ संस्थाको निर्माण यिनै सिद्धान्तको कार्यान्वयन पक्ष हो ।

६.२ ठिम अर्थात् सामाजिक नीति

यसको अर्थ नीति, दस्तुर, परम्परा, सामाजिक तथा सांस्कृतिक नीति हुन्छ । सन्तवीर लामा (इ. १९५७:३)ले ग्लेठिम (राजनीति), मिठिम (सामाजिक नीति), छ्योइठिम (पुस्तकको धर्म नीति)को उल्लेख गरेका छन् । यसबारे थप चर्चा गरिएको छैन । हाल ह्युल्ठिम (देश वा राष्ट्र सञ्चालनको नीतिनियम) र छ्योइठिम (बौद्ध धर्ममा आधारित नीतिनियम)को पनि चर्चा चल्न थालेको छ । ह्युल्ठिम तामाङ समाजको निर्माणसँगसँगै अस्तित्वमा आएको परम्परा हो । छ्योइठिम यसै शताब्दीको परिघटना हो ।

परापूर्व कालदेखि नै तामाङ पुर्खाहरुले आवश्यकता अनुसार विभिन्न सङ्घसंस्थाको स्थापना गरी ती सङ्घ सङ्गठनहरुलाई सुचारु गर्दै आएका छन् । 'फोपोङ' (भाइपरिवारको संस्था), 'ल्होराप्' (मराउपराउमा सहयोग पुऱ्याउने संस्था) जस्ता परम्परागत संस्थाहरु अझै प्रचलनमा छन् । कतैकतै विवाह सम्पन्न गर्न पनि सरसहयोग जुटाउने परम्परा रहेको छ । सङ्घेतीपातीको लागि 'पर्मा'को परम्परा छ । यी विभिन्न सङ्घ-संस्थाहरुले तामाङ समाजलाई बलियो बनाउनका साथै गति प्रदान गर्दछ । विवाह, घेवा (अन्तिम मृत्युसंस्कार) जस्ता ठुला र महत्त्वपूर्ण जीवन संस्कारहरुलाई सम्पादन गर्दा तत्काल कार्यविभाजन गरी काम गर्दछन् । यस्ता कार्यमा परिवारजनका साथै स्थानीय समुदायको सक्रिय सहभागिता देख्न सकिन्छ ।

न्वारान, पास्नी, छेवार, गुन्यु दिने, विवाह तथा घेवा जस्ता सामाजिक संस्कारहरु पनि हालसम्म तामाङ समाजमा प्रचलित छन् । यी संस्कारहरुमा समाजका विभिन्न संस्कारविद् तथा नातागोताको फरक-फरक भूमिका रहेको हुन्छ, जस्तैः न्वारनमा लाप्ताबा र लामाको, पास्नीमा घरमूली वा गान्बाको, छेवारमा मामा तथा छोरीचेलीको, विवाहमा ताम्बा र मृत्यु संस्कारमा लामा तथा ज्वाइँचेलाको मुख्य भूमिका हुन्छ । विवाद समाधानमा चोहोको भूमिका अद्वितीय रहि आएको छ ।

ठिम परिचालनको लागि विभिन्न व्यक्तित्वहरुको सहभागिता हुन्छ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

यहाँ अझै प्रचनलमा रहेका केही ठिमको चर्चा गरिएको छ ।

६.२.१ नाङ्खोर- यसको अर्थ कचहरी वा जातीय सभा हुन्छ । विशेषगरी विवाह वा सम्बन्ध बीच छेड वा कुनै गम्भीर विषयमा छलफल गर्दा यस प्रकारका कचहरी वा सभा बस्ने गर्दछ । तामाङ समाजमा मूलतः चोहो, ताम्बा, गान्बा, लामा, लाबोन (लाप्ताबा) र बोन्बोको भूमिका रहेको छ ।

बुद्धिमान मोक्तान (इ. १९५६)ले पाँच पञ्चको चर्चा गरेका छन्- १. चोहो (मुख्य सञ्चालक), २. मुलमी (गाउँको अगुवा अर्थात् मुखिया), ३. द्हाक्पो (विद्वान्, धेरै भाषा जान्ने), ४. गान्बा (बुढ्यौली पञ्च) र ५. ताम्बा (पुर्ख्यौली ज्ञान राख्ने अर्थात् इतिहासकार) । यसै गरी सन्तवीर लामा (इ. १९५६) ले १. चोहो (सभापति), २. मुलमी (गाउँको अगुवा व्यक्ति), ३. ङाप्ता (योगसाधन भएको), ४. दोप्ता (विद्वान् व्यक्ति), ५. गान्बा (बुढो माननीय व्यक्ति), ६. ताम्बा (पुर्ख्यौली इतिहासकार) र ७. मुलमी गौराइ (चोहोको सचिव)को चर्चा गरेका छन् । यसबारे लामाले लेखेका छन्- यी पञ्चहरुले निर्णय गरेको कुरामा कसैले हस्तक्षेप (नाइँनास्ती) गर्न पाउँदैन । हाल नाङ्खोरको परम्परा घट्दै छ ।

६.२.२ घेवा गेन्दुनला ठिम- तामाङ संस्कारहरु मध्ये घेवा अन्तिम मृत्युसंस्कार हो । अन्य संस्कारको तुलनामा यस संस्कारमा आफन्तजनको सहभागिता धेरै हुन्छ । यसलाई व्यवस्थित ढङ्गले सञ्चालन गर्न तामाङ समाजमा स्थापित विधिविधान हुन्छ । यसैलाई घेवा गेन्दुनला ठिम भनिन्छ ।

बुद्धिमान मोक्तान (इ. १९५६)का अनुसार घेवा सञ्चालनमा मूल लामाकासाथै गान्बा, ताम्बा, काठौके, ल्हाइबा, छ्याङ्बा, छ्युमा र बोन्बो हुन्छन् । सन्तवीर लामा (इ. १९५७:३)ले लामा लोबोन (प्रधान पुरोहित), गान्बा (बुढो माननीय), ताम्बा (पुर्ख्यौली माननीय), कटौके (सबै कामको चाँजो मिलाउने), लाइबा (खानपिनका भण्डारी), छ्याङमा (मद्यपान सुरादिको भण्डारी), छ्युबा (दाउरा पानीको भार लिने), कोङग्येर (पूजाको विधि मिलाउने) र उमजे (पूजाको बाजा मिलाउने)को उल्लेख गरेका छन् । मोक्तानले उल्लेख गरेकाहरुमध्ये बोन्बोलाई पाखिनले उल्लेख गरेको देखिँदैन र पाखिनले उल्लेख गरेकामध्ये कोङग्येर र उमजे पद मोक्तानमा देखिँदैन । मूल लामाले उपरोक्त पदाधिकारीहरु नियुक्त गर्दछन् र कार्यभार पनि तोक्दछन् ।

मोक्तान (१९५६)का अनुसार सर्वप्रथम प्रत्येक कार्यव्यवस्थापकलाई मूल लामा मार्फत घरतिरबाट सगुन पोङ राखिन्छ र कार्याभार दिइन्छ । यस

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

क्रममा प्रत्येक कार्यव्यवस्थापकले सगुन पोङ स्वीकार गर्दै 'आफ्नो कार्यभार सिरोधार्य गर्छु' भन्दै सभासमक्ष वचनबद्धता व्यक्त गर्दछन् । यसपछि मूल लामाको आज्ञा हुन्छ- 'सुम्पिएका कार्यभार सबैले मिलेर कुशलतापूर्वक सम्पन्न गर्नु, विराम भएको खण्डमा तपाईंहरुलाई यहाँ नियुक्त गरिएका बुद्यौली पञ्चले धेवागेन्दुनका ठिम बमोजिम दण्ड भोगाउने छन् ।' मोक्तानका अनुसार कार्यभार वा कायदिश निम्नानुसार तोकिएको हुन्छ-

१. ताम्बाका कायदिश: कर्मकाण्ड विषय र पुख्यौंली थितिमा वा रेमठिममा अघिपछि भएकोमा वा नपुगेका वा छोडिएका वा ढिल्याइ हुन गएको खण्डमा मूल लामालाई विधिपूर्वक जनाउँदै सच्च्याउनका निम्ति आग्रहपूर्वक, दृष्टिकोण राखी निवेदन टक्र्याउनु ।
२. गान्बाको कायदिश: (क) यहाँ डाजाङभित्र कुनै पनि कार्यकर्ता लगायत कुनै व्यक्तिले चुरोट, तमाखु अर्थात् धूम्रपान गर्लान् वा जुत्ता लगाएरै भित्र प्रवेश गर्लान्, यस्ता कुनै पनि सज्जनलाई नम्रतापूर्वक निषेधको आज्ञा निवेदन गर्नु । (ख) लामा लगायत कुनै पनि व्यक्तिले झगडा मारपिट वा बाझाबाझ गर्लान्, तुरुन्तै रोकथाम गर्नु । (ग) कार्यकर्ताहरुमा जसलाई जुन कार्यभार सुम्पिएको छ त्यो कार्य उचित रूपमा सम्पन्न गरेनन् भन्ने मुद्दा कसैले तपाईंलाई टक्र्याएमा उचित कार्यवाही गर्नु ।
३. काठौकेका कायदिश: (क) मूल लामा वा गान्बा रेम्बोर्छेबाट आदेश भएमा डाजाङभित्र वा बाहिरी र घेवा सम्बन्धी चाहिँदो चलन चाँजो र चाहिएका जिनिसपत्र इत्यादि पुऱ्याउनु । (ख) आउनेजानेहरुका सत्कार, खानेपिउने आदिको प्रबन्ध मिलाउनमा तयार रहनु, पुगनपुग जिनिसपत्र, सामग्री आदिका निम्ति जिन्दा अर्थात् घरपट्टी जजमानसम्म अनुमति टक्र्याउनु ।
४. लाइबाका कायदिश: जिन्दा अर्थात् घरपट्टी जजमान लगायत काठौकेबाट प्राप्त भएका खानापिन सम्बन्धी जिनिसपत्र इत्यादि जो जति हुन्छ, पाकज्ञानका नियमहरु प्रति ध्यान राख्दै, चाहिएका समयमा र माग आएका खण्डमा, झट्ट बताउन सकिने चाँजो समयमै मिलाइ राख्नु ।
५. छ्याङबाका तपसिल: (क) चियापानी समयमा नै तयार राख्नु, जसमा कि माग आएको खण्डमा झट्ट माग पुरा हुन सक्ने होओस् । पुगनपुगमा झट्ट काठौकेसम्म अनुमति प्रकट गर्नु । (ख) डाजाङ लगायत घरभित्र वा बाहिर आउने जानेहरुका निम्ति काठौकेको आदेश अनुसार पूर्ण रूपले बताउनु ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

६. छ्युमाका कायदिश: (क) पकाउने, पिउने, धुने, पखाल्ने इत्यादिका निम्ति पानी प्रचुर मात्रामा जोहो गर्न, (ख) जोहो गरिएको पानी उचित मात्रामा खर्च गर्नु र चोखो निधो सफा सुग्घरप्रति विशेष ध्यान राख्नु ।

७. बोन्बोका कायदिश: डाजाङभित्र वा बाहिर रहेका कार्यकर्ता, आउने जानेहरु आदि कुनै पनि व्यक्तिलाई बिसन्चो होला वा सिमेभूमे सिग्ने आदिका प्रकोप जस्तो पर्ला, तुरुन्त हेरचाह र औषधिमूलो गर्नमा र तत्पर रहनु ।

उपर्युक्त कायदिशहरू मुल लामाले आदेश गर्छन् र तपाई कार्यकर्ताहरुमध्ये जसले आफ्ना उपरका कार्यभारमा असमर्थ सिद्ध होऔला वा आफ्ना कार्यभारलाई अवहेलना गरौला, यस्ता कार्यकर्ताले आफ्ना भूल सिद्ध भएका खण्डमा, ठीम बमोजिम दण्डको भागी हुनु पर्नेछ भन्ने आदेश गर्दछन् ।

६.३ सामाजिक सुशासनमा लोकतान्त्रिक बहुलवादी दृष्टिकोण

माथि उल्लेख भएका विभिन्न पदहरुबाट पनि प्रस्ट हुन्छ तामाङ समाजले सामाजिक व्यवस्थापनमा हरेक क्षेत्रका विज्ञहरुलाई अलग अलग जिम्मेवारी प्रदान गरेको छ । ताम्बा, गान्बा, बोन्बो, लामा, लाप्ताबा (लाबोन), चोहो आदिको भूमिकाको बारेमा यथास्थान चर्चापरिचर्चा भइ सकेको छ । यी सामाजिक नायकहरुका कार्यसम्पादनको क्रममा एकले अर्कोलाई हस्तक्षेप गर्दैनन् बरु तदारुकताका साथ सरसहयोग गर्दछन् र सहकार्य गरेर काम फत्ते गर्दछन् । यस प्रकारको सामाजिक कार्यविभाजन, व्यवस्थापन र समन्वयात्मक पद्धति विश्वका कमै जातिमा हुँदो हो ।

यसरी हेर्दा तामाङ नेतृत्व बहुलवादी, बहुकेन्द्रीय, समावेशी र लोकतान्त्रिक चरित्रको छ । तामाङ समाज बहुल नेतृत्वद्वारा परिचालित छ । यसको विपरीत हिन्दू, मुस्लिम, ईसाइ वा अन्य प्रमुख धार्मिक समाजमा यस्तो सामाजिक-सांस्कृतिक कार्य सम्पादन प्राय: एक जना पुरेतले मात्र गर्ने गर्दछन् र उनीहरु एकलवादी चरित्रका देखिन्छन् । तामाङ जातिको यस्तो लोकतान्त्रिक परिपाटीलाई जन्माउन र हुर्काउनमा ताम्बा भूमिका अहम् देखिन्छ (योन्जन-तामाङ, २०६७:१४) ।

६.४ तामाङ 'रुइबा' (थर व्यवस्था)को दार्शनिक पक्ष

तामाङ जातीय संरचनाको मुख्य आधार थर व्यवस्था अर्थात् रुइबा

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

हो । यो तामाङ दर्शनको महत्त्वपूर्ण पाटो पनि हो । एक सयभन्दा धेरै थरहरु तामाङ जातिमा पाइन्छन् । तामाङ थर दुई प्रकृतिका पाइन्छन्- एउटा राङ रुइ (स्वाँगे थर) र अर्को स्याङ रुइ (कुटुम्ब थर) । ताम्बाले तामाङ जातिको रुइबा अर्थात् थर व्यवस्थाको आवश्यकताबारे गहन चिन्तन गरेका छन् । उनले विशिष्ट सामाजिक दृष्टिकोण प्रस्तुत गरेका छन् । यसको आवश्यकताका बारेमा ताम्बाले प्रस्ट शब्दमा भनेका छन्–

ताम्बाला व्हाइ-२६

ओन्मा हयाङ्ला म्हेमेसे	उहिले हाम्रो पुर्खाले
राङ्ला तान्बा थान्बारि	आफ्नो सन्तान राख्नलाई
राङ्ला रूईगी फोलारि	आफ्नो थरको वंशमा
फार्बेल् छुर्बेल आतागाइ	हाडनातामा नबिग्रोस्
गान्दि राङ्बा छेरिङ्गाइ	नदीको जस्तै आयु होस्
बिसि थान्बा फोला चु	पुर्खाले राखेको थरको रीत
रुइला फोला दाख्लागो	कुलको रीतलाई नछोड्नोस्
तान्बा म्हाला पाप् खाला	सन्तान भुटिन्छ पाप लाग्छ
मिसेन् ह्याङ्दाम् तिक् बिला ।	अरूले हामीलाई के भन्लान् ।
	(लामा, ई. १९५७::२३)

तामाङ पुर्खाले आफ्नो सन्तानलाई स्वस्थ, निरोगी र रक्तशुद्धता कायम राख्नका लागि कालान्तरसम्म आफ्नो हाडनाताभित्र बिहेबारी नहोस्, हाडनाता नबिग्रियोस् भनेर ताम्बाले थरको व्यवस्था गरेको छ । यस्तो व्यवस्थामा सन्तान निरोगी र दीर्घायु हुन्छन् भन्ने पनि ताम्बाको दृष्टिकोण हो । एउटै वंशभित्र गरिने विवाह अफाप हुन्छ भन्ने दृष्टिकोण ताम्बामा पाइन्छ । यसै कारणले ताम्बाले कुल परम्परा बसालेको देखिन्छ । कुलपरम्परा (कुलपूजा)लाई छोडनु हुँदैन, छोडेमा सन्तान मासिन्छ भन्ने दृष्टिकोण पनि ताम्बाले यस गीतमा व्यक्त गरेका छन् ।

यस प्रकारको दृष्टिकोणमा तामाङ दार्शनिकको दूरदर्शिता झल्किन्छ । स्वस्थ सन्तान भए सबल कुलको निरन्तरता हुन्छ भन्ने चिन्तन विकास गरेको पाइन्छ । यस्ता परम्परागत जातीय व्यवस्थालाई तामाङ जातिले थाम्दै आएको छ र निरन्तरता पनि दिइरहेको छ ।

तामाङ जातिमा फोरुइ (एउटै थर र सहथर थरहरु) बीच विवाह गर्न सामाजिक अनुमति छैन, यसलाई वर्जित गरिएको छ । केही थरहरु बीच

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

बन्धुत्व कायम छ, जस्तै योन्जन, वोम्जन र लोप्चन (मिक्चन र डुम्जन पनि) । यस्ता थरलाई फोरूइ अर्थात् स्वाँगे थर वा स्वाँगेभाइ भन्ने चलन छ । आफ्नो र स्वाँगे थर बाहेकका थरहरु स्याङ रुइ अर्थात् कुटुम्ब थर हुन् । कुटुम्ब थरसँग मात्र विवाह गर्न अनुमति ताम्बाले दिन्छ ।

विवाह गर्न मिल्ने थर भए तापनि केटाको आमाको थर र केटीको आमाको थर मिल्न गएमा विवाह वर्जित हुन्छ अर्थात् कुटुम्ब थरका छोराछोरी अर्थात् केटाको आमाको थर पनि योन्जन र केटीको आमाको थर पनि योन्जन भएमा त्यस्ता थरका छोराछोरी बीच पनि विवाह हुँदैन । यस्ता छोराछोरीलाई आमाथेत्माला कोलाजुगु (एकै आमा परिवारका छोराछोरी) भन्दछन् । तर 'मामाचेला फुपुचेली विवाह' अर्थात् मामा र फुपुका छोराछोरीको बीच विवाह प्रचलित छ । यस प्रकारको विवाह पद्धतिले हिन्दू वा मुस्लिमभन्दा फरक जातिको रूपमा तामाङ जातिको पहिचान स्थापित गरेको छ ।

रुइबाको दृष्टिकोणले तामाङ जातिलाई सुसङ्गठित र व्यवस्थित राख्न आधार दिएको छ । तामाङ पहिचानलाई दरोसँग स्थापित गरेको छ ।

६.५ सामाजिक सुसम्बन्धबारे ताम्बाको दृष्टिकोण

मानवीय संसारमा कोही एक्लै बाँच्न सक्दैन, प्रकृतिका प्रत्येक वस्तु मिलेर बाँचेका छन्, एकआपसमा सुसम्बन्ध कामय गरेका छन् । मान्छे पनि समाजमा मिलेर बस्नु पर्दछ भन्ने चिन्तन यस गीतमा अभिव्यक्त भएको पाइन्छ–

ताम्बाला व्हाइ-२७

नाम देन् खासु च्यासाइ नोन्	पानी र बादल हेरेनि
स्योङ् देन् तार्ङा च्यासाइ नोन्	खोला र माछा हेरेनि
म्हि थेन् ब्लाराङ् डिक्सनाम्	मान्छे र छाया मिले झैं
जाम्बुलिङ्रि केसिनाम्	मानवलोकमा जन्मेर
दाम्छिक ब्रेल्सि चितोबा	माया प्रेमले खिलेर
रो देन् ब्रेल्सि चितोबा ।	बस्नु पर्दछ मिलेर ।
	(लामा, ई. १९५७:२७)

ताम्बाले प्रकृतिबाट पाठ सिकेको प्रस्टै छ । माटोको भर ढुङ्गा र ढुङ्गाको भर माटो भन्ने उखान तामाङ सामाजिक जीवनमा प्रचलित छ । प्रकृतिमा प्रत्येक वस्तु एक आपसमा मिलेर बसेको हुन्छ र हामी पनि मिलेर बस्नु पर्छ भन्ने दृष्टिकोण ताम्बाले राखेको देखिन्छ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

परिवारिक सुसम्बन्ध र छोराछोरीको जिम्मेवारीको बारेमा पनि ताम्बा सचेत देखिन्छ । तलको गीतमा बाबु आमालाई देउतासमान मानेका छन् र आमा बुबाको सेवा गरेमा मनको इच्छा पुरा हुन्छ भन्ने दृष्टिकोण राखेको छ–

ताम्बाला व्हाइ-२८	
आमा स्युगो स्युदान्रि	आमा बस्नु होस् खाटमा
आपा स्युगो स्युदान्रि	बुबा बस्नु होस् खाटमा
स्युक्पा सिङ्ला खाठ थोरि	धुपी काठको खाटमाथि
स्यार लो नुप ज्याङ कोर्निला	चारै दिशा गएर
आपा आमाला जा हिन्साम्	आमाको छोरा भएर
म्हार्ला म्हेन्दो खार्बानाङ	बुबाको छोरा भएर
म्हुइला म्हेन्दो खार्बानाङ	सुन-चाँदी कमाइ ल्याउनेछु
डेन्छ्रन आपला स्याप्रि फुल्ला	आमाको पाउमा चढाउँछु
सेम्रि म्हान्बा डोन्रि डुप्ला ।	मनको इच्छा पुऱ्याउँछु ।
	(लामा, ई. १९५७:२७)

आमा बुबाको सेवा गर्न नसकेकोमा तामाङ सन्तान दुःखी हुन्छन्, अतृप्त अनुभूति प्रकट गर्दछन् । यसबारे एउटा गीत मार्फत ताम्बाले आफ्नो दृष्टिकोण प्रस्ट पारेको पाइन्छ । निम्न गीतमा यस चिन्तनलाई कलात्मक ढङ्गले प्रकट गरेका छन्–

ताम्बाला व्हाइ-२९	
आमाला फोरि चिसिनाम्	आमाको गर्भमा बसेर
जाम्बुलिङ्रि केसिनाम्	यस धर्तीमा जन्मेर
आपा-आमादा ख्लासिनाम्	बुबा-आमालाई छोडेर
राङ्से दिमनाम् लासिनाम्	आफ्नो घरजम जोडेर
आप्दाइ तिकाइ आफूल्नि	आमालाई केही दिइनँ
आमादाइ तिकाइ आफूल्नि	बुबालाई केही दिइनँ
सित्तारि निजि चु जुनि ।	व्यर्थमा गयो यो जुनी ।
	(लामा, ई. १९५७:२७)

६.६ नारीप्रति ताम्बाको दृष्टिकोण

(क) लैङ्गिक समानता

तामाङ भाषा लैंगिकता विभेद नभएको भाषा (Genderless

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

Language) हो । नेपाली लगायतका भारोपेली परिवारका भाषामा जस्तै व्याकरणिक लैंगिकता भेद तामाङ भाषामा पाइँदैन । सामाजिक संरचनाको प्रतिविम्ब भाषामा देखिन्छ, जसरी समाजको प्रतिविम्ब साहित्यमा देखिन्छ भन्ने छ । यसरी तामाङ जातिमा नारी र पुरुषमा कुनै विभेद पाइँदैन । ताम्बाको दृष्टिकोणमा दुवै समान छन् र यसको परिपालन तामाङ जातिमा आज पनि भई रहेको छ ।

(ख) तामाङ चेलीको थरको स्थायित्व

तामाङ जातिको अर्को मौलिक तथा गतिशील पक्ष हो- विवाहपछि पनि चेलीको थर परिवर्तन नहुनु । चेलीको थरको स्थायित्व हुन्छ । ऊ जुन थर (कुल) मा जन्मेकी हुन्छे, उसै थरमा जीवनभरि रहन्छे, जस्तै- मोक्तान थरकी चेली योन्जन थरको केटोसँग विवाह भयो भने उनी योन्जन हुँदिनन्, सामाजिक कानुन अनुसार जीवनभर उनी मोक्तान नै रहन्छिन् अर्थात् उनको थर परिवर्तन हुँदैन । हिन्दू मूल्य र मान्यताले गर्दा नागरिकता बनाउँदा समेत तामाङ छोरी-चेलीलाई थर फेरेर लेख्न बाध्य पार्दछन् र थर फेरि दिन्छन् । थर परिवर्तन गर्ने यस प्रकारको प्रचलन तामाङ सांस्कृतिक मूल्य र मान्यता विपरीत रहेको छ ।

यसको सांस्कृतिक आधार पनि रहि आएको छ । विवाहमा छोरीलाई कन्यादान दिइँदैन । छोरी चेलीलाई दान दिने वस्तु ठानिँदैन । विवाहको समयमा गरिने सांस्कृतिक विधिमा रुइबा (थरको प्रतीक हाड) माइतीसँगै राखिन्छ । यसले गर्दा माइतीमा आउनु तामाङ छोरीको सामाजिक-सांस्कृतिक अधिकार मानिन्छ । मृत्यु पश्चात् श्रीमान् पक्षले माइती पक्षलाई रुइबा फिर्ता गर्नु पर्दछ । यसर्थ उनी मरेपछि पनि आफ्नै कुलघरमा फर्किन्छिन् । यसरी विवाहपश्चात् पनि छोरी चेलीको थर परिवर्तन नहुने दृष्टिकोण परापूर्वकालदेखि तामाङ जातिमा विद्यमान छ ।

(ग) आमाको पेवामा छोरीको हक स्थापना

तामाङ छोरीचेलीमा ज्हो (पेवा) बनाउने परम्परा छ । यसलाई घरपरिवारले प्रोत्साहित गर्दछन् । प्रायः गरेर सिला मकै खोजेर, चाडबाडमा उपहारस्वरूप पाएको पैसा आदिलाई जोगाएर, जाँड रक्सी बेचेर, कुखुरा-बाख्रा पालेर पेवा बढाउने प्रचलन रहेको छ । पेवामा माइती तथा लोग्नेको हक लाग्दैन । पेवाको परम्पराले तामाङ महिलालाई आर्थिक अधिकार प्रदान गरेको छ, आत्मनिर्भरतातिर उन्मुख गराएको छ, घरेलु हिंसाबाट

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

बचाएको छ र महिलालाई सशक्तीकरण गराएको छ । यसै गरी आमाको पेवा छोरीलाई दिने परम्परा रही आएको छ अर्थात् आमाको पेवामा छोरीको हक लाग्छ । नारीको आर्थिक जीवनबारे पनि ताम्बा सचेत देखिएको पाइन्छ । यी मूल्य मान्यताले तामाङ जातिको सामाजिक जीवन दर्शनलाई उल्लेखनीय बनाएको छ । यसबाट तामाङ जातिको सामाजिक दृष्टिकोण फराकिलो र अनुकरणीय देखिन्छ ।

७. ताम्बा दर्शनको भाषाविज्ञान

भाषा वैज्ञानिक दर्शनमा दार्शनिक धारणाको स्पष्टीकरण तथा बोधको लागि भाषाको भूमिकाको अध्ययन गरिन्छ । साथै भाषा वैज्ञानिक सिद्धान्त, विधि र अवलोकनहरुको दार्शनिक स्तर निर्धारण पनि गरिन्छ (खनाल, २०६४) । दार्शनिक भाषाविज्ञानले भाषालाई जगत्को रचना गर्ने साधन मान्दछ । यो एक प्रकारको आत्मनिर्भर शक्ति हो ।

७.१ भाषाबारे ताम्बाको दृष्टिकोण

मानव जातिको प्रारम्भिक आविष्कारमध्ये भाषा पनि हो । भाषाले गर्दा नै मानव जाति अन्य जीवभन्दा फरक ढङ्गले विकास भयो । आदिवासी जनजातिको लागि भाषा पहिचानको प्रमुख आधार पनि हो । ताम्बाले भाषाको महत्त्वमाथि गहिरो आस्था प्रकट गरेका छन् । भाषाप्रतिको तामाङ दृष्टिकोण सम्बन्धी तिनवटा चिन्तन पाइन्छ । यसलाई भाषाप्रतिको पौरस्त्य दृष्टिकोण (Oriental perspective) पनि भन्न सकिन्छ । भाषाको महत्त्वको बारेमा ताम्बाले व्यक्त गरेको विचार यस्तो छ –

ताम्बाला व्हाइ-३०

बाइयुल् बोइयुल् ग्यानाक् ह्युल्	नेवारी, भोटे, चिनियाँ,
खम्बु योल्मु होलाङ् गाङ्	तामाङ, खम्बु, ह्योल्माली
तामाङ युल् देन् केरुङ् गाङ्	बोल्छन् आफ्नै भाषाले
राङ्लान् लेङ्मो राङ्लान् ताम्	बोल्छन् आफ्नै कुराले
ग्योत् मि म्हेमेला जिन्लाब् हिन्	भाषा त पुर्खाको प्रसाद हो
ग्योत मि युल्बाला ग्यान्छा हिन्	भाषा नै देशको गहना हो
राङ्ला ग्योत्दा दाख्लागो	आफ्नो भाषालाई नछोड्नोस्
ताम्बा म्हाला पाप् खाला	ताम्बा हट्छ पाप लाग्छ
धर्मन् निला रुइ निला	धर्म जातित्व रहन्न केही

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

म्हिसे ह्याङ्दाम् तिक् बिला अरूले हामीलाई के भन्लान्
राङ्ला लेङ्मो दाख्लागो आफ्नो भाषा नछोड्नोस्
सेम्रि म्हान्बा दोन्डुप्ला । चिताएको पुग्नेछ ।
(लामा, ई. १९५७::२८)

यस गीतमा आफ्नो मातृभाषालाई पुर्खाको प्रसाद मानिएको छ, देशको गहना हो पनि भनिएको छ । भाषा हराए संस्कृति हराउँछ, पाप लाग्छ र पहिचान गुम्छ समेत भनिएको छ । भाषा बोलिराखे चिताएको पुग्छ पनि भनेका छन् । ताम्बाले मातृभाषालाई जातीय पहिचानको रूपमा स्थापना गरेका छन् । भाषा छाडेमा पहिचान नै गुम्न सक्ने खतरातर्फ पनि सचेत गराएका छन् ।

ताम्बाको लागि मातृभाषा विचार विनिमयको माध्यम मात्र होइन र अभिव्यक्तिको साधन मात्र पनि होइन, यो संस्कृतिको वाहक पनि हो । मातृभाषा जातीय पहिचानको आधार पनि हो । यस तथ्यलाई ताम्बाले आदिकालदेखि नै महत्त्वका साथ हेरेका रहेछन् भन्ने देखाउँछ ।

भाषा सम्बन्धी अर्को चिन्तन पनि छ –

ताम्बाला व्हाइ-३१
राङ्ला धर्म राङ्ला छ्योइ आफ्नो धर्म आफ्नै ग्रन्थ
राङ्ला किपट ठिम् थेन् ग्योइ आफ्नो किपट, रितिथिति र भाषा
राङ्ला युल्रि चिनिला आफ्नै देशमा बस्दछ
राङ्ला युल्बारि ब्रेल्निला । आफ्नै जातिमा मिल्दछ ।
(लामा, ई. १९५७:३३)

यस चिन्तनमा आफ्नो धर्म, परम्परा, किपटभूमि, रीतिथिति र भाषा जहिले पनि आफ्नै देशमा रहन्छ भनिएको छ । यी सबैलाई कहिल्यै छोड्नु हुँदैन भन्ने दृष्टिकोण ताम्बाको पाइन्छ । तामाङहरु यस गीतलाई सन्दर्भ अनुसार गाउने गर्दछन् र आफ्नो भाषालाई बोल्न छाड्दैनन् ।

ताम्बाको भाषा सम्बन्धी तेस्रो घतलाग्दो गीत पनि तामाङ लोकवाङ्मयमा पाइन्छ –

ताम्बाला व्हाइ-३२
आपाआमासे ह्युल थोर्जि बुबा-आमाले देश छोडे

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

जाजाकोलासे काइ थोर्जि	बालबच्चाले भाषा छोडे
गान्बागान्सुम्से ठिम थोर्जि ।	बुढापाकाले रीति छोडे ।
	(लामा, ई. २०१६::२८)

यस गीतमा आमाबुबाले देश छोडेमा बालबालिकाले भाषा छोडछन् र बुढापाकाले रीतिथिति छोडछन्, यसरी जातिको अस्तित्व लोप हुन्छ भन्न खोजिएको छ । पहिचानको मुख्य आधार आफ्नो माटो, भाषा र संस्कृतिलाई मानिएको छ । भाषा र संस्कृतिसँग भूमिको अविच्छिन्न सम्बन्ध रहेको देखिन्छ । आफ्नो भूमि नरहे भाषा र संस्कृति हराउँछ । यसै गरी न्युजिल्याण्डका आदिवासी माउरी जातिका शिक्षाविद् डा. मेरे केपाले नेपाल भ्रमणको क्रममा एक अन्तर्वार्तामा भनेकी थिइन्- 'आदिवासीको लागि भूमि, भाषा र संस्कृति सँगसँगै आउँछ, भूमि गुम्यो भने सबै थोक गुम्छ' (योन्जन-तामाङ २०६९:१) । पूर्वका आदिवासी तामाङ ताम्बाको विचारसँग पश्चिमीमुलुकका आदिवासीको धारणा पनि ठ्याक्कै मिल्दो रहेछ । भाषा सम्बन्धी यस्ता दृष्टिकोणलाई तामाङ जातिले अहिले पनि आफ्नो जीवन पद्धतिको रूपमा निरन्तर उतारिरहेको पाइन्छ । सन् २०११ को राष्ट्रिय जनगणना अनुसार ८९ प्रतिशत तामाङहरुले आफ्नो भाषा बोल्ने गरेको तथ्याङ्क छ ।

७.२ विश्व संरचना हेर्ने दृष्टिहरु- छ्याबा, ठुङ्बा, ठोबा, केबा आदि

प्राकृतिक वस्तुको संरचना वा उत्पत्ति वा निर्माण बुझ्न तामाङ भाषाका क्रियापद बुझ्न आवश्यक हुन्छ । तामाङ क्रियापदले विश्व संरचना र सिर्जनाका समस्त विषय वस्तु, पदार्थ, जीवजन्तु र कलाकृतिको वर्गीकृत गरेको छ, जस्तै–

१) छ्याबाको सामान्य अर्थ 'जम्नु' हुन्छ अर्थात् तरल पदार्थले ठोस आकार लिनु भन्ने हुन्छ । विश्व संरचनाको सन्दर्भमा यसको अर्थ आकार लिनु, स्वरूप ग्रहण गर्नु, क्रमशः बन्नु, निर्माण हुनु वा अस्तित्ववान् हुनु वा अस्तित्वमा आउनु वा स्थिर हुनु भन्ने हुन्छ । पानी जम्मा भएर निकास नपाएको अवस्थालाई पनि छ्याबा भनिन्छ । शक्ति सञ्चयको सन्दर्भमा जमेर बसोबास गर्नु वा शासन वा राज्य गर्नु भन्ने पनि हुन्छ । तामाङ भाषामा 'सृष्टि'लाई बोध गर्ने शब्दावली पाइँदैन । ताम्बाका विश्व दृष्टिकोण अनुसार ब्रह्माण्डका सारा प्राकृतिक वस्तुहरु आफैँ बन्दै गए, आकार लिँदै गए, निर्माण भए, स्थिर भए । घुरेनमा कसिङ्गर फ्याँक्दा

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

फ्याँक्दै क्रमश: आकार लिए जस्तै वा थुपारिएको माटो वा सिमेन्ट जमे जस्तै गरी । प्राकृतिक वस्तुहरु कुनै अदृश्य शक्तिले बनाएको वा सृजना गरेको होइन भन्ने अवधारणा ताम्बाका यी दुई महाअख्यानमा व्यक्त गरेको छ । यसरी निर्जीव वस्तुहरु अस्तित्वमा आउनु 'छ्याबा' हो । माथिका 'साछ्या नामछ्याला व्हाइ'लाई यसको उदाहरणको रूपमा लिन सकिन्छ ।

२) ठुङ्बाको अर्थ आफसे आफ देखा पर्नु वा उत्पत्ति हुनु हो । आदिवासी देवदेवीहरु प्रकृतिमा आफसेआफ उत्पन्न हुन्छन् वा देखा पर्दछन् । उत्पत्तिको मूल कारण प्रकृतिको संरक्षण हो, मानवीय सेवा हो । ठुला रुखको फेदमा वा पहाडको गुफा वा ढुङ्गाको ओडार नजिकै वा पानीको मुहानमा देवदेवीको उत्पत्ति हुन्छ । यिनीहरुको कुनै आकार प्रकार हुँदैन । यिनीहरु जहाँ उत्पन्न हुन्छन् त्यहीँ रहिरहन्छन् । मूर्ति बनाइ जंतासुकै सार्न वा स्थापना गर्न सकिन्न अर्थात् यिनीहरु बसाइ सराइ गर्दैनन् ।

३) फ्युबाको अर्थ उम्रनु वा अङ्कुरित हुनु हो । वनस्पतिको बिऊबाट अङ्कुरित हुनु *फ्युबा* हो ।

४) छिर्बा- जुम्रा जस्ता अमेरुदण्डीय जीवले अण्डा पार्नु *छिर्बा* हो, जस्तै: *नासुर छिर्जिम्* (लिखा परेछ) ।

५) फु:म्बा- चरावर्गले फुल पार्नु *फु:म्बा* हो, जस्तै: *नागासे फुम फु:म्जिम्* (कुखराले फुल पारेछ) ।

६) ठोबा- कोरल्नु वा अण्डाबाट चल्ला निस्कनु *ठोबा* हो, *नाकासे कोला ठोजि* (कुखराले चल्ला काढ्यो) ।

७) सि:ल्बा- स्तनपायी जीवजन्तुबाट आफ्नै आकारमा बच्चा जन्माउनु *सि:ल्बा* हो, जस्तै: *मुइसे कोला सि:ल्जि* (भैंसीले बच्चा ब्याएछ) ।

८) केबा- मानव जननेन्दियबाट जन्मनु केबा हो: *केमा हेन्छे सितोला* (जन्मे पछि मर्नु पर्छ) ।

यसरी तामाङ भाषामा जन्म वा उत्पत्तिको आधारमा समस्त सजीव र निर्जीव वस्तुहरु ८ तहमा वर्गीकृत छन्, जस्तै: प्राकृतिक वस्तु (छ्याबा), अलौकिक वस्तु (ठुङ्बा), वनस्पति (फ्युबा), अमेरुदण्डीय जीव (छिर्बा), चरा वर्ग (फुम्बा, ठोबा), स्तनधारी जीव (सिल्बा) र मानव (केबा) । यी क्रियापदबाट प्राकृतिक तत्त्व वा स्वरूपको ज्ञान हासिल हुन्छ । तामाङ तत्त्वशास्त्रमा यी क्रियापदको निकै ठुलो महत्त्व रहेको छ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

यसै गरी मानवद्वारा दैनिक जीवन यापनको लागि घर, गोठ, हलो, आदि निर्माण गरिने वस्तुलाई सोबा (*दिम सोबा, घोर (हलो) सोबा*) र थाङ्का जस्ता कलात्मक सिर्जनालाई सेङ्बा शब्दको प्रयोग हुन्छ । 'डम्फु सेङ्वाला व्हाइ' (डम्फु सिर्जनाको गीत), 'थाङ्कु सेङ्वाला व्हाइ' (थाङ्का सिर्जनाको गीत) वा 'छ्याङ्दि सेङ्बाला व्हाइ' (टेबल निर्माणको गीत) आदिलाई यसका उदाहरणको रूपमा लिन सकिन्छ ।

८. ताम्बाको गणित-दर्शन

"गणितको दर्शन दर्शनशास्त्रकै एक शाखा हो, जसको मुख्य उद्देश्य गणितको प्रकृति, स्वरूप र सारको प्रदर्शन एवम् विवेचना गर्नु हो । गणितदर्शन गणितका विषय वस्तुको गणितज्ञले गरे जस्तै अध्ययन होइन, यो त गणितका बारेमा गणितमाथिको विहङ्गम दृष्टिकोण हो अर्थात् गणित र गणितदर्शनको विषय अलग अलग कुरा हुन्" (श्रेष्ठ, २०७०:लेखकीय) । यस परिभाषाले गणितदर्शन र गणित बुझ्न सजिलो बनाउँछ ।

गणितले सङ्ख्या, नाप र आकारको अध्ययनबाट यात्रा सुरु गरेको छ । यस सम्बन्धमा रोजर कुक (१९९७:५) लेख्दछन् – "गणितको विकास ऐतिहासिक रूपमा दुई मूलभूत मानवीय क्रियाकलापमा आधारित छन् । तीमध्ये गणना र नाप एक प्रकारका हुन् भने अर्को आकारको आधारमा वस्तुहरुको वर्गीकरण हो । यस क्रममा गणना, नाप र वस्तुहरुलाई आकारका आधारमा वर्गीकरण गर्ने क्रियाकलापहरु गणितको मुख्य आधार भएको देखिन्छ । गणना र आकारको वर्गीकरणबाट अङ्क गणित र ज्यामिति विकास भएको देखिन्छ भने वस्तुको नाप (लम्बाइ, क्षेत्रफल, आयतन र तौल)को सन्दर्भमा गणना र आकार दुवैको संयुक्त प्रयोग हुन गई परिष्कृत अध्ययन र अनुसन्धानको विकास हुन गयो" (श्रेष्ठ २०७०:१६) ।

आज गणित निकै व्यापक बनेको छ । "सामाजिक जीवनमा गणितको वस्तु, काल, दूरी, घनत्व, गहिराई, भार, क्षेत्रफल र आयतनको अवस्था जान्न मात्र हैन वस्तु विनिमय, प्रविधि विकास र आर्थिक योजना सञ्चालनका लागि पनि उत्तिकै महत्त्वपूर्ण विषय बनेको छ" (प्रभात, २०७०ख:भूमिका) ।

ताम्बाको गणित दर्शनमा शून्य (०), एक (१) र नौ (९) बारेमा चर्चा पाइन्छ । शून्य स्थितिमा रहेको अवस्थामा सर्वप्रथम लुङ (हावा) देखा पर्दछ र यसबाट आगो, पानी, पृथ्वी आदि हजारौं, लाखौं, अरबौं वस्तुको उत्पत्ति वा सिर्जना हुन थाल्दछ । एकाइ सङ्ख्यामा नौलाई उच्चतम वा परम अङ्क मानेको पाइन्छ । योभन्दा ठुलो एकाइ छैन । आफ्नो देश छोडेर

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

परदेश जानु वा मुग्लान भास्नुलाई स्योङ कु गाङ कु थासि निजि (नौडाँडा, नौखोला काटेर गयो अर्थात् परदेश गयो) भन्दछन् । तामाङ लोकगीतहरुमा नौ (९)को धेरै उल्लेख पाइन्छ । ताम्बा गणित मूलत: मानवीय क्रियाकलापमा केन्द्रित देखिन्छ ।

गणितलाई लिपिबद्ध गर्ने क्रममा सर्वप्रथम बुद्धिमान मोक्तान (१९५६:३३)ले गन्ती शीर्षकमा निम्नानुसार दिइएका छन्, जस्तै: गिक् (१) न्हि (२), सोम (३), ब्लि (४)प ङ्हा (५), ड्हु (६), निस (७), ब्रात (८), कु (९), च्युइ (१०) । बोकाल (२०), बोकालसे च्युइ (३०), बोकाल न्हि (४०), बोकाल न्हिसे च्युइ (५०), बोकालसोम (६०), बोकाल सोमसे च्युइ (७०), बोकाल ब्लि (८०), बोकाल ब्लिसे च्युइ (९०) र बोकाल ङ्हा (१००) को सङ्ख्या छ । यो गणना बिसा पद्धति (Vigesimal System) मा आधारित छ ।

सन्तवीर लामा (१९५७:६८)ले गन्ती शीर्षकमा १-१० सम्मका सङ्ख्या दिएका छन्, यसपछि ग्यार्जा (सय), तोङ (हजार), ठी (दश हजार) र बुम (लाख) शब्द दिएका छन् । जि.डी. लामा (२०४०:१०९-११०)ले १-१०० सम्मकै तामाङ गणनाको तालिका दिएका छन् । उनले २० भन्दा माथि ९९ सम्मको तामाङ गणनालाई दशमलब पद्धतिमा बनाउन प्रयास गरेका छन्, तर व्यावहारिक छैन, जस्तै: ३३ को लागि सोमसोम (तिनतिन), ४३ को लागि ब्लिसोम (चार तीन) आदि । लाख (बुम) भन्दा माथिका गणनामा जिब (दश लाख), साय (करोड) र दुङ्युर (दस करोड) जस्ता शब्दावलीको प्रयोग गरेका छन् । हजारभन्दा माथिका गणना सम्भवत: तिब्बती गणनाको रूपान्तर हो ।

अमृत योन्जन-तामाङ (२०४७)ले *तामाङ सङ्ख्या प्रणाली* शीर्षकमा पुस्तिका प्रकाशित गरे । यहाँ तामाङ सङ्ख्यालाई (१) गणनाबोधक सङ्ख्या (Cardinal Numerals) (२) क्रमबोधक सङ्ख्या (Ordinal Numerals) र (३) समुच्चबोधक सङ्ख्या (Aggregative Numerals) (४) अंशबोधक सङ्ख्या (Fractional Numerals) (५) गुणनबोधक सङ्ख्या (Multiplicative Numerals) र (६) लगभगबोधक सङ्ख्या (Approximate Numerals) मा वर्गीकरण गरेर विश्लेषण गरिएको छ । योन्जनले बिसामा आधारित तामाङ सङ्ख्या प्रणालीलाई दशमलव पद्धतिमा विकास गरेका छन् । यसै गरी १०० भन्दा माथिका दश अरबसम्मको सङ्ख्या शब्दलाई तामाङ भाषामा नामकरण गरिएको छ । पश्चिमी गणना पद्धतिमा जस्तै दश लाख (मिलियन)लाई एकाइ मानिएको छ । आधारभूत तामाङ गणना तालिका-१ मा राखिएको छ । यस अतिरिक्त यहाँ आधारभूत गणितीय चिह्न छ र केही मापनका शब्दावली पनि

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

छ । यसका साथै १ देखि २० सम्मका ९ वटा क्षेत्रगत गणना पनि दिइएको छ । यो कृतिको दोस्रो संस्करण परिमार्जनसहित २०५२ मा प्रकाशित भयो । यसपछि योन्जन-तामाङ (२०५४)ले आफ्नो *तामाङ व्याकरण*मा तामाङ सङ्ख्या प्रणालीको विस्तृत चर्चा गरेका छन् ।

तालिका-१ – आधारभूत तामाङ गणना

तामाङ शब्द	अङ्क	तामाङ शब्द	अङ्क	तामाङ शब्द	अङ्क	तामाङ शब्द	अङ्क
गिक्	१	*च्युइगिक्*	११	*न्हिच्युइगिक्*	२१	*तोङ्बा*	शून्य
न्हि	२	*च्युइन्हि*	१२	*न्हिच्युइन्हि*	२२	*च्युइ*	दश
सोम्	३	*च्युइसोम्*	१३	*सोम्च्युइ*	३०	*ग्यार्जा*	सय
ब्लि	४	*च्युइब्लि*	१४	*ब्लिच्युइ*	४०	*तोङ्*	हजार
ङ्हा	५	*च्युइङ्हा*	१५	*ङ्हाच्युइ*	५०	*च्युइतोङ्*	दशहजार
ड्ु	६	*च्युड्ु*	१६	*ड्ुच्युइ*	६०	*ग्यार्तोङ्*	लाख
निस्	७	*च्युनिस्*	१७	*निस्च्युइ*	७०	*मिङ्*	दशलाख
ब्रात्	८	*च्युइब्रात्*	१८	*ब्रेच्युइ*	८०	*च्युइमिङ्*	करोड
कु	९	*च्युइकु*	१९	*कुच्युइ*	९०	*ग्यार्मिङ्*	दशकरोड
च्युइ	१०	*न्हिच्युइ (बोकाल्)*	२०	*ग्यार्जा*	१००	*बिङ्*	अरब

८.२ तामाङ नापबोधक शब्दावली

तामाङ भाषामा नाप तौलको केही शब्द छन् । यस भाषामा लम्बाइ नाप्नका लागि क्रु (हात) एकाइको रूपमा प्रयोग हुन्छ । भरेर मापनको अर्थमा नाङ (निम्ठो) शब्दको र समयको मापनको लागि ति शब्दको प्रयोग हुन्छ, जस्तै–

(१) लम्बाइ वा उचाइ मापन: लम्बाइ मापनमा *क्रु* (एक हातभरिको मापन)को प्रयोग हुन्छ, जस्तै: *क्रु नाङ् क्वान् तोला* (एक हात लुगा चाहिन्छ, *क्रु च्युइला छो* (दस हातको डोरी) आदि । हातको लागि सामान्य शब्द हो *'या'* तर नापोमा *क्रु* (हात) प्रयोग हुन्छ । यस अतिरिक्त बित्ता, कुरेत आदि प्रयोग हुन्छ।

(२) खाद्य पदार्थ मापन: सबैभन्दा सानो मापन *चोप* (पाँच औंलाको टिपाइ) हो भने ठुलो मापन *मुरि* हो । यस बीच मुठी, माना, फाम (पाथी) हुन्छ, जस्तै: *मुठिनाङ् म्हला* (एक मुठी चामल), *माना नाङ् म्हला* (एक माना चामल), *फाम् सोम् साङ* (तिन पाथी कोदो), *मुरि नाङ् सुन्* (एक मुरी धान),

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

खार्बा नाङ् कान् (एक थाल भात) आदि ।

(३) तरल पदार्थ मापन: मुठी, माना, फाम (पाथी) मा नापिन्छ, जस्तै: *मुठिनाङ् झिला खुकु* (एक मुठी निङ्गार), *माना नाङ् आइराक्* (एक माना रक्सी), *फाम् सोम् आइराक्* (तिन पाथी रक्सी) आदि । बाठा (डब्का) खोरे/मान्जे (बटुका), पोङ आदिले पनि तरल पदार्थ नापिन्छ ।

कुनै पदार्थ मापनमा एक बुझाउन *नाङ्* (एक भरिको मापन)को प्रयोग हुन्छ, जस्तै: *बाम् नाङ् सिङ्* (एक अँगालो दाउरा), *माना नाङ् म्हला* (एक माना चामल), *सुङ् नाङ् कान्* (एक गाँस भात), *छाङ् नाङ् छे* (एक डोको घाँस), *पोङ् नाङ् आइराक्* (एक पोङ रक्सी), *छिन नाङ् ब्रानो* (एक क्षण पर्ख) आदि । *नाङ्* शब्दले भरिएको नापोको अर्थ दिन्छ । जोख्नुको लागि पनि *नाङ्* शब्दकै प्रयोग हुन्छ, जस्तै: *किलो नाङ स्या* (एक किलो मासु) आदि ।

(४) जोखेर मापन: मासु आदि तुलोमा जोखिन्छ ।

(५) समय मापन: सबैभन्दा सानो समयको नाप *छिन* (नङ भरिको नाम) हो भने सबै भन्दा ठुलो समय मापन *दिङ* (वर्ष) हो । *छिन नाङ ब्रानो* (एक क्षण पर्ख) आदि । *स्यो* (बिहान)ले बिहानको समय नाप्दछ, *स्योनाङ* (बिहानभरि), *स्यो न्हिला ग्यात्* (दुइ बिहानको काम) आदि । *म्हुन* (रात) पनि नाम हो । *म्हुन् न्हिराला घेवा* (दुइ राते अन्तिम संस्कार), *दिननाङ्/दिनमान् ग्यात् लाजि* (दिनभरि काम गरे) । यसै गरी *ला* (महिना), *दिङ* (वर्ष) को प्रयोग हुन्छ ।

समय मापनमा *ति* शब्दले एक बोध गर्दछ, जस्तै: *तिरा आइ नोन् खाउले* (एक दिन तिमी नै आऊ न), *लाइना ति दिङ्ला ताजि* (बच्चा एक वर्षको भयो), *तिदिङ दोना ब्रान्छि चिउ ले* (एक वर्षसम्म पर्खेर बस न) आदि । मापनको सन्दर्भमा *रा* ले दिन बुझाउँछ, तिरा न्हिरा आदि ।

८.३ आकारबोधक शब्दावली

तामाङ भाषाका *तोङ्बा* शब्दले कुनै स्वरूप नभएको आकारहीन शून्य बुझाउँछ । गणनाको शून्य (Zero) बुझाउनका लागि पनि यो शब्दको प्रयोग हुन्छ । *ब्युर्ब्युर्बा* शब्दले घेरो वा वृत्त आकारको गोलो वस्तु बुझाउँछ । *प्लेक्प्लेक्पा* शब्दले रोटी जस्तो चेप्टो आकारको समतल वस्तु बुझाउँछ । *फोल्दोङ* (डल्लो)ले भरिभराव गोलोको अर्थ दिन्छ । *नोबा* (अग्लो), *माबा* (होचो), *रिङ्बा* (लामो), *तुन्बा* (छोटो) जस्ता आकारप्रकार बोधक शब्दावली पनि तामाङ भाषामा पाइन्छ ।

रुलरुल्बा (लोहोरो वा आँखा आकारको गोलो डल्लो), खात्पा ज्याबा

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

रुल्रुल्बा मि (कति राम्रो आँखा), काक्लाङकुक्लुङ (वक्र रेखा वा बाङ्गो टिङ्गो रेखा), काक्लिङ राङ्बा (सर्प आकारको, ठ्याङ्रो ठोक्ने वस्तु जस्तो बाङ्गो), कुर्कुबा (गोलो परेको खाल्टो आकारको, गुच्चा खेल्न बनाइने खाल्टो), सिर्सिबा (सल्लाको पात जस्तो लामो गोलाकार, कपाल जस्तै), फेन्देलेङ (थाल जस्तो बीचको भाग केही उठेको र घेरो बाहिर निस्केको), रोले (बेलन आकारको, डोलो आकारको), नागा फुम राङ्बा (अण्डाकार), म्युङम्युङबा (काँडा जस्तो तिखो आकारको वस्तु), प्लेक्टेङ (चेप्टो गोलो आकारको ढकनी जस्तो, घेरो नहुने थाल) आदि आकारबोधक शब्दावली तामाङ भाषामा पाइन्छन् । यसले ज्यामितीय ज्ञानबारे थप अध्ययन गर्न सकिन्छ ।

९. निचोड

तामबा दर्शनलाई दर्शनशास्त्रका चारवटा मुख्य शाखा- तत्त्वशास्त्र, ज्ञानशास्त्र, नैतिकशास्त्र र सौन्दर्यशास्त्र अन्तर्गत विचारविमर्श गरिएको छ । यस अतिरिक्त सामाजिक-राजनीतिक, भाषिक र गणित दर्शनको पनि आवश्यक चर्चा गरिएको छ । तामाङ लोकदर्शन विभिन्न विधा- गीत, आख्यान र व्याख्यानमा अभिव्यक्त भएका छन् । ताम्बा दर्शनको मुख्य आधार जड अर्थात् पदार्थ हो । यस दर्शनले चार भौतिक तत्त्व- हावा, आगो, पानी र भूमिबाट विश्वको संरचना भएको ठान्दछ । हावालाई आदितत्त्व मान्दछ । कैलाश पर्वत पृथ्वीको केन्द्रमा छ भन्ने मान्यता राख्दछ । प्राकृतिक नियमलाई शाश्वत सत्य ठान्दछ र यसैको प्राप्ति नै जीवनको ध्येय हो भन्दछ । सांसारिक जीवन र जगत् नै वास्तविक जीवन र जगत् हो भनेर व्याख्यान गर्दछ । यो दर्शन प्रकृतिवादी भौतिक दर्शनमा केन्द्रित छ । ताम्बा दर्शनको मूलभूत चिन्तनलाई निम्नानुसारको बुँदामा प्रस्ट्याउन सकिन्छ–

१) ताम्बा दर्शन अनुसार *लुङ* (वायु), *मे* (अग्नि), *क्युइ* (जल) र *सा* (धर्ती) आदिम-तत्व हुन् । यिनै चार तत्त्वबाट विश्व संरचना प्रारम्भ भयो ।

२) ताम्बा दर्शन अनुसार *लुङ* (हावा) सर्वप्रथम उत्पन्न भएको थियो । यसैबाट विश्वको संरचना प्रारम्भ भयो । जीवनको प्रारम्भ र अन्त पनि यसैबाट हुन्छ भन्ने मान्यता ताम्बाले राख्दछ ।

३) ताम्बा दर्शनले *सा* (भूमि)लाई अत्यधिक महत्त्व दिएको छ । मानव जीवनयापनको प्रारम्भ *केसा* (जन्मभूमि)बाट हुन्छ र *दुर्सा* (शोकभूमि, चिहान)मा अन्त्य हुने दृष्टिकोण पाइन्छ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

४) तामाङ दर्शनमा मानव शरीर हाड, मासु, रगत, वायु र तापबाट बनेको हुन्छ । त्यसलाई सञ्चालन र नियन्त्रण गर्ने *सेम* (मन) हुन्छ । *ल्हुइ* र *सेम*को अटुट सम्बन्ध नै जीवन हो । शरीर र मन यी दुइको सम्बन्ध टुट्नाले मानिसको मृत्यु हुन्छ ।

५) तामाङ दर्शनले मानसरोवर कैलाश पर्वतलाई मानव उत्पत्ति र सभ्यताको केन्द्र मान्दछ । यहाँको पानी चारैतिर नदी बनेर बगे जस्तै मानव जाति पनि यहींबाट चारैतिर फैलियो भन्ने दृष्टिकोण राख्दछ ।

६) ताम्बा दर्शन प्रकृतिवादी दर्शन ठहरिन्छ । यस दर्शनको आधार पदार्थ हो । यसै आधारबाट सबै तत्त्वको निर्माण भएको हो । विश्वको सृष्टि, स्थिति र प्रलय अर्थात् निर्माण, विकास र विनाश सबै प्राकृतिक नियमबाट नियमित हुन्छन् । यस दर्शनमा अलौकिक शक्तिको अस्तित्व स्वीकारिएको छैन । भौतिक वा लौकिक वा सांसारिक जीवन र जगत् नै वास्तविक जीवन र जगत् हो, यो नै सत्य हो भन्ने दृष्टिकोण राख्दछ । यसबाहेक अन्य कुनै अर्को जीवन वा जगत् सत्य छैन ।

७) ताम्बा दर्शन अनुसार देवी-देउता कुनै अलौकिक शक्ति सत्ता नभएर आफ्नै अग्रज पुर्खा अर्थात् पितृहरु हुन् । मानवद्वारा स्थापित सत्ता हुन् । यही लौकिक वा सांसारिक जीवन र जगत्को कल्याणमा लाग्नु नै पितृलोक प्राप्तिको मुख्य साधनमा लाग्नु हो भन्ने लोकदर्शनको प्रतिपादन ताम्बाले गरेका छन् । यसरी हेर्दा ताम्बा दर्शन लौकिक छ, जीवनमुखी छ ।

८) ताम्वा दर्शनमा ज्ञानका दुई स्रोत देखिन्छन्- (क) प्रत्यक्ष र अनुभवजन्य ज्ञान (ख) पुर्खाको बिरासतको रूपमा प्राप्त वा हस्तान्तरित ज्ञान । ज्ञान अनुभव र बिरासतबाट प्राप्त हुन्छ । प्रत्यक्षबोध वा अनुभवबाट प्राप्त ज्ञान नै वास्तविक ज्ञान हो । भाषा, थर व्यवस्था लगायतका ज्ञानहरु बिरासतको रूपमा प्राप्त हस्तान्तरित ज्ञान हुन् ।

९) ताम्बाले मानवको जीवन शैली, मानिस मानिस बीचको सम्बन्ध, मानिस र प्रकृतिबीचको सम्बन्धलाई व्याख्यान गरेका छन् । यस चिन्तन र अभ्यासको विकास र विस्तार पनि व्यवहारको दौरानमा भएको अनुमान गर्न सकिन्छ । सामाजिक तत्त्वमा आउने परिवर्तनसँगै आचरण र व्यवहारमा समेत परिवर्तन आउने ठान्दछ ।

१०) तामाङ नैतिकशास्त्रमा रुइबा अर्थात् थर व्यवस्था केन्द्रमा छ । यसैको आधारमा वंशपरम्पराले निरन्तरता पाउँछ, कुटुम्बको विस्तार हुन्छ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

सम्पूर्ण सामाजिक व्यवहार, मानमनितो, संस्कार र संस्कृति पनि रुइबाकै सेरोफेरोमा आश्रित छ ।

११) तामाङ जाति र दर्शनमा नमोबुद्ध, बौद्ध र स्वयम्भू तीर्थस्थलहरुको विशेष चर्चा हुन्छ । आफ्ना मृतकहरुको सम्भनामा उनीहरु स्वयम्भू र बौद्धको सांस्कृतिक यात्रा गर्दछन् । यी ठाउँहरु उनीहरुका आदि थला हुन् भन्ने सङ्केत पाइन्छ । काभ्रेपलाञ्चोक जिल्लाको नमोबुद्धमा राजकुमारले शरीरदान गरेको आख्यान शाक्य बुद्धभन्दा निकै अगाडिको हो । पूर्व जुनीमा बुद्ध दानवीर युवराजको रूपमा देखिन्छन् । यस कथाले तामाङ राज्य र दर्शनको विकास बुद्धकालभन्दा निकै अगाडि भएको आभास दिन्छ र सम्पूर्ण सृष्टि जगत्को कल्याणमा लाग्नु नै मोक्ष प्राप्तिको मुख्य साधन हो भन्ने धारणा प्रतिपादन गर्दछ ।

१२) तामाङ जातिको एउटा थर हो- योन्जन । यस थरको कुलदेउता महाकाल हुन् । महाकालको शाब्दिक अर्थ ठुलो समय वा महासमय भन्ने हुन्छ । महाकाल योन्जन कुलका रक्षक हुन् र शक्तिका प्रतीक पनि । उनको चर्चा योन्जनको कुलरक्षकका रूपमा मात्र सीमित छैन, अन्य जाति र क्षेत्रमा पनि व्याप्त छ । उनको प्रसिद्धि काठमाडौँ उपत्यका (हनुमान ढोका अगाडिको मूर्ति, सैनिक मञ्च नजिकैको मन्दिर, बौद्धस्थित महाकाल आदि)का साथै एसिया र युरोपमा पनि प्रमुख धर्मपालकको रूपमा रहेको पाइन्छ । इसाई धर्मप्रचारकहरुले आदिवासीहरुका देवदेवीलाई शैतान भनेर निस्तेज गरे जस्तै त्यसताकाका तामाङ शक्तिलाई बौद्धधर्म प्रचारकहरुले पनि आफ्नो नियन्त्रणभित्र राखेर महाकाललाई पाले (रक्षक) बनाएको हुन सक्दछ । युद्ध विजेताले हरुवाहरुलाई दास बनाएको विश्व इतिहास हाम्रो सामु छ । महाकालको अध्ययन अनुसन्धानबाट तामाङ शक्तिको विराटस्वरूप र विस्तार आँकलन गर्न सकिनेछ ।

तामाङ जातिको *ताम्बा काइतेन* अर्थात् ताम्बाशास्त्रमा अभिव्यक्त विचार तथा व्याख्यानहरुलाई यहाँ दर्शनशास्त्रका आठवटा खोपाहरुमा राखेर हेर्ने प्रयास भएको छ । तामाङ लोकजीवनमा रहेका मूल्य-मान्यता, दृष्टिकोण र अभ्यासहरुलाई दर्शनशास्त्रीय पद्धतिबाट हेर्ने यो पहिलो प्रयास हो । विभिन्न दर्शनसँग यसको तुलनात्मक अध्ययन पनि हुन सकेको छैन । यो आलेख सीमित समय र स्रोतसामग्रीको आधारमा तयार गरिएको हो ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

वनदेवी र बाँदरबाट मानव जातिको उत्पत्ति, विभिन्न भूखण्ड र जलखण्ड उत्पत्ति लगायतका सयौं मिथक, चिन्तन, आख्यान र अभ्यासहरु तामाङ गाउँघरमा छरिएर रहेका छन् । अझसम्म ती सामग्रीहरुको सङ्कलन तथा सम्पादन हुन सकेका छैनन् । उपलब्ध स्रोतसामग्रीको पनि गहन अध्ययन, विश्लेषण हुन सकेको छैन । जे जति उपलब्धि हात परेका छन् तिनका पनि राम्रोसँग सम्प्रेषण हुन सकेको छैन । यी सबै कार्य यथाशीघ्र हुनु पर्दछ भन्ने मेरो मान्यता रहि आएको छ । आशा गरौं, यस तर्फ आउँदा दिनहरुमा नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठानका दर्शन विभाग जस्ता सम्बद्ध निकाय, बौद्धिक जगत् र जन समुदायको चासो र सक्रियता बढ्नेछ ।

सन्दर्भग्रन्थ सूची

उपाध्याय, गोविन्दशरण (वि.सं. २०६८) 'पाश्चात्त्य नीतिशास्त्रको सङ्क्षिप्त परिचय', *दर्शनावली-१,* काठमाडौं: नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान।

उपाध्याय, गोपीरमण (वि.सं. २०७०) *प्राकृतिक भौतिकवाद,* काठमाडौं: नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

खनाल, चक्रपाणि (वि.सं. २०६४) *भाषाविज्ञान शब्दकोश* ।

गुरुङ, जगमान (वि.सं. २०७०) 'सर्वधर्म समभाव र विश्व अभ्युदय', *दर्शनावली-२,* काठमाडौं: नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

तामाङ, परशुराम (वि.सं.२०५१) *तामाङ जाति,* काठमाडौं: नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

तामाङ, मुक्तसिं (वि.सं.२०६४) *जिक्तेन तामछ्योइ* काठमाडौं: तामाङ अध्ययन केन्द्र ।

तिवारी, नरेशप्रसाद (सन् १९८६) *चार्वाक का नैतिक दर्शन,* पटना: बिहार हिन्दी ग्रंथ अकादमी ।

प्रगति प्रकाशन (ई. १९८८) *दर्शनकोश,* प्रगति प्रकाशन, मास्को ।

प्रभात, विष्णु (सम्पादक) (वि.सं.२०६८) *दर्शनावली-१,* काठमाडौं: नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

प्रभात, विष्णु (सम्पा.) (वि.सं.२०७०क) *प्रज्ञा दर्शन कोश,* काठमाडौं: नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

प्रभात, विष्णु (वि.सं.२०७० ख) 'गणित दर्शनका सन्दर्भमा', *गणित दर्शन,* काठमाडौं: नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

वोम्जन, जंगवीर र हर्क पाखिन (ई. १९६३) *तामाङ गीद,* दार्जिलिङ: आफैं ।

भट्टराई, गंगाप्रसाद (ई. १९९९) 'तामाङ जातिमा अन्तिम संस्कार पद्धति: घेवा', *निर्माण संस्कृति विशेषांक* (१९.३४), अप्रेल १९९९, सिक्किम: निर्माण प्रकाशन ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

भुसाल, वेदुराम (वि.सं.२०६८) *नेपालमा प्रचलित दार्शनिक चिन्तनहरु*, काठमाडौं: नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

मिश्र, वीरेन्द्रप्रसाद (वि.सं.२०४०) *दर्शनशास्त्रको परिचय*, काठमाडौं: नेपाल च्यारिटी फाउण्डेसन (दोस्रो संस्करण, वि.सं. २०६५)।

मोक्तान, बुद्धिमान (इ. १९५६) *जिक्तेन ताम्छ्योइ अथवा तामाङ वंशावली ह्रामा*, दार्जिलिङ: आफैं ।

योन्जन-तामाङ, अमृत (वि.सं.२०५४) *तामाङ व्याकरण*, काठमाडौं: नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

योन्जन-तामाङ, अमृत (वि.सं.२०६७) *लोकतन्त्रमा तामाङ पहिचानका सन्दर्भहरु*, टोकियो: तामाङ समाज जापान ।

योन्जन-तामाङ, अमृत (वि.सं.२०६८) *तिल्पुङे ठिटो*, काठमाडौं: तामाङ प्रकाशन कोष ।

योन्जन-तामाङ, अमृत (वि.सं.२०६९) *तामाङ संस्कृतिकोश*, काठमाडौं: ज्यो तेन्बा प्रकाशन ।

योन्जन-तामाङ, अमृत (वि.सं.२०६९) *बहुभाषिक शिक्षाका कुरा*, टोकियो: तामाङ समाज जापान ।

लामा (पाखिन), सन्तवीर (ई. १९५७) *ताम्बा काइतेन क्वाइ रिमठिम*, काठमाडौं: रत्न पुस्तक भण्डार (संस्करण २०६९) ।

लामा (पाखिन), सन्तवीर (वि.सं.२०१६) *स्येबुस्येमुः क्वाइ रिमठिम*, काठमाडौं: तामाङ डाजाङ र र तामाङ साहित्य एकेडेमी (तेस्रो संस्करण, वि.सं. २०७०) ।

लामा, मुक्तसिंह (वि.सं.२०६२) *जिक्तेन तामछ्योइः मूल ग्रन्थ, अनुवाद र व्याख्या* काठमाडौं: तामाङ अध्ययन केन्द्र ।

शर्मा, अभय (वि.सं.२०६८) 'विश्व ब्रह्माण्ड रचनाबारे विभिन्न विचार', *दर्शन-दृष्टि* (१.१), वि.सं.२०६८ माघ, काठमाडौं: नेपाल दर्शन अध्ययन केन्द्र ।

श्रेष्ठ, मीनबहादुर (वि.सं.२०७०) *गणित दर्शन*, काठमाडौं: नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

हज्सन पेपर (ई. १८४७) मुल्मीहरुको कुलाचार, इन्डियन लाइब्रेरी अफिस, लण्डन, क्याथरिन एस. मार्चद्वारा सङ्कलित।

Cooke, Rojer (A.D.1997) The history of mathematics, New York: Oxford University Press

Holmberg, H. David (A.D. 1989) *Order in Paradox*, New York: Cornell University Press.

●

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

वैशेषिक दर्शननिहित सामाजिक दृष्टि : एक विश्लेषण

केशवशरण अर्याल

१. विषय प्रवेश

सामान्यतः दर्शन शास्त्र भन्ने बित्तिकै अत्यन्त जटिल र रौंचिरा चिन्तनले भरिएको हुन्छ भन्ने परिकल्पना गरिन्छ । त्यो आंशिक रूपमा सत्य होला । तर सानोभन्दा सानो घटना वा कार्यको कारण, स्थिति र परिणामको कारण खोज्दै यावत् कुराका बारेमा गरिने गम्भीर चिन्तन आफैँमा दर्शन हो । चाहे त्यो लौकिक होस् या पारलौकिक, हाम्रा समाजका घटना, व्यवहार, कार्य आदि वस्तुका बारेमा गहिराइका साथ चिन्तनमनन गरेर त्यसको छिनोफानो गरियो भने त्यो चिन्तन मनन या दृष्टिकोण आफैँमा दर्शन बन्दछ । यद्यपि सामान्यतः पौरस्त्य दर्शनको कुरो गर्दा धेरै जसो पारलौकिक विषयले भरिएका हुँदा अव्यावहारिक भन्ने आरोप पनि लाग्ने गरेको देखिन्छ । तर वास्तवमा पौरस्त्य चिन्तन धेरै जसो पारलौकिक विषयले भरिएका भए पनि त्यहाँ लौकिक चिन्तन वा समाजसँग सम्बद्ध चिन्तन छैन भन्ने हुँदै होइन । लौकिक विषय वस्तुसँग निरपेक्ष भएर पारलौकिक विषय वस्तुको चिन्तनमनन र व्याख्यान गर्ने विषय प्रायः असम्भव नै हुन्छ । पौरस्त्य दर्शनको मुख्य लक्ष्य पारलौकिक चिन्तन प्रस्तुत गर्दै मोक्षको बाटो देखाउनु भए तापनि ऐहलौकिक वा सामाजिक चिन्तनहरु पनि त्यहाँ प्रशस्त पाइन्छन् भन्ने कुरा सोह्रै आना सत्य हो । यस आलेखमा वैशेषिक दर्शनमा निहित सामाजिक दृष्टिका बारेमा विश्लेषण गर्ने जमर्को गरिन्छ ।

२. वैशेषिक दर्शन

पौरस्त्य दर्शनलाई प्रथमतः वैदिक र अवैदिक गरी दुई भागमा विभाजन गरिन्छ । तीमध्ये मूलतः चार्वाक, जैन र बौद्ध गरी तीन वटा अवैदिक दर्शन

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

मानिन्छन् भने साङ्ख्य, योग, न्याय, वैशेषिक, मीमांसा र वेदान्त गरी छओटा वैदिक दर्शन मानिन्छन् । वैदिक दर्शनलाई आस्तिक दर्शन पनि भन्ने गरिन्छ । ती छओटा वैदिक दर्शनलाई साङ्ख्य योग, न्याय वैशेषिक र पूर्वोत्तर मीमांसा गरी समानताका दृष्टिले तीन समूहमा विभाजन गरिन्छ । यसरी न्याय र वैशेषिकलाई एउटै टोकरीमा राखिन्छ । यी दर्शन पदार्थवादी दर्शन हुन् ।[1] यस प्रसङ्गमा न्याय र वैशेषिक भन्ने एउटै दर्शन पो रहेछन् भन्ने भ्रम नहोस् । वास्तवमा यी अलग अलग दर्शन हुन् । तर यिनीहरुमा धेरै समानता छ भनेर एउटै टोकरीमा राखिएको हो । एउटाले मानेका विषयहरुलाई अर्काले पनि स्वीकार गर्दछ, अतः यिनीहरुलाई समानतन्त्र पनि भन्ने गरिन्छ । सामान्यतः दुवै पदार्थवादी दर्शन भए तापनि छुट्ट्याउँदा वैशेषिक दर्शन मूलतः पदार्थवादी हो भने न्याय दर्शन प्रमाणवादी हो । प्रसङ्गतः पदार्थको विवेचन पनि यसमा छ नै । तर यहाँका पदार्थ वैशेषिकले विश्लेषण गर्ने पदार्थभन्दा अलिक वैचारिक र सूक्ष्म छन् । अन्य दर्शनजस्तै वैशेषिक दर्शन पनि मूलतः सूत्रात्मक नै छ । वैशेषिक दर्शन दश अध्यायमा विभक्त छ । प्रत्येक अध्याय दुई दुई आह्निकमा विभक्त छन् । यहाँ ती अध्यायहरुमा वर्णित विषयहरुको संक्षेपमा चिनारी गराइन्छ ।

१. **प्रथम अध्यायको प्रथम आह्निकमा** - अघिल्ला चार सूत्र समग्र ग्रन्थको उपजीव्य रूप, धर्मको व्याख्याको प्रतिज्ञा गर्दै धर्मको चिनारी, वेदको प्रामाण्य, द्रव्य गुण र कर्मको भेद, तिनीहरुको साधर्म्यको विवरण, तिनीहरुको लक्षणका साथै तत्सम्बद्ध अन्य विवरण दिइएको छ ।

द्वितीय आह्निकमा - कार्य र कारणको स्थिति, सामान्य विशेष र सत्ताको चिनारी, द्रव्यादिदेखि सत्ता द्रव्यत्व, गुणत्व र कर्मत्वको भेद र सत्ताको एकत्वसिद्धिविषयक विवरण दिइएको छ ।

२. **द्वितीय अध्यायको प्रथम आह्निकमा** - पृथिवी जल तेज र वायुको विवरण, द्रव्यत्वविषयक विवरण, अनुमानको चिनारी, वायवीय परमाणुको सिद्धिपूर्वक त्यसको नित्यत्वको सिद्धि, वायुमा नानात्व सिद्धि, वायुविषयक शङ्का र समाधान, ईश्वरसिद्धिप्रकार, आकाशविषयक विवरण दिइएको छ ।

द्वितीय आह्निकमा -पृथिवी जल र तेजका औपाधिक र स्वाभाविक गन्ध आदि गुणको विवरण, काल र दिशाको चिनारीपूर्वक द्रव्यत्व नित्यत्व र एकत्वको सिद्धि, औपाधिक दिशाको विवरण, संशयको विवरण र शब्दको परीक्षा गरिएको छ ।

---

१ पदार्थवादी दर्शनलाई भौतिकवादी दर्शन भन्ने गरिएको पाइन्छ । -सम्पा.

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

३. तृतीय अध्यायको प्रथम आह्निकमा - इन्द्रिय र ज्ञान आत्मसिद्धिको साधन हुने कुरा, साध्यसाधनभाव, हेतु हेत्वाभास, आत्मसाधक ज्ञानोत्पत्तिको विचारका साथै परात्मा सिद्धिको विवरण दिइएको छ ।

द्वितीय आह्निकमा - अनुमानका आधारमा मनको सिद्धिपूर्वक त्यसको द्रव्यत्व र नित्यत्वको सिद्धि गर्नुका साथै प्रत्येक शरीरमा एउटा मात्र मन हुने विषयको विवरणका साथै प्राण अपान आदि हेतुको आधारमा फेरि आत्माको सिद्धि रहेको छ ।

४. चतुर्थ अध्यायको प्रथम आह्निकमा - नित्य पृथिव्यादि (परमाणु) को अस्तित्व र नित्यत्व, वायुको प्रत्यक्ष नहुनुको कारण, परमाणु र परमाणुको रूप प्रत्यक्ष नहुनुको कारण, रस गन्ध र स्पर्शको प्रत्यक्षताको कारण, द्व्यणुकगत रूपको प्रत्यक्ष नहुनुको कारण, द्वीन्द्रियग्राह्य गुणको परिगणना, चाक्षुष र स्पार्शन प्रत्यक्ष हुने सङ्ख्यादि गुणको गणना, गुणत्व र सत्ताको सर्वेन्द्रियग्राह्यत्वको विवरण दिइएको छ ।

द्वितीय आह्निकमा - दोस्रो आह्निकमा पृथिव्यादि कार्यद्रव्यको शरीर, इन्द्रिय र विषय भेदले त्रिविधत्व प्रदर्शन, हाम्रो शरीर पञ्चात्मक र त्र्यात्मक पनि नभएको पुष्टि, शरीरमा क्लेशादिको उत्पत्तिको कारण, पार्थिव शरीर योनिज र अयोनिज गरी दुई प्रकार, अयोनिज शरीर बन्ने प्रक्रिया, अयोनिज शरीरका लागि परमाणुमा कर्मोत्पत्तिको कारण, अयोनिज शरीर हुन्छ भन्ने कुरामा विभिन्न प्रमाणको विवेचन गरिएको छ ।

५. पञ्चम अध्यायको प्रथम आह्निकमा - हस्तादिमा कर्मोत्पत्तिको कारण, मुसलादिमा कर्मोत्पत्तिको कारण, हस्तकर्मको कारण, देहमा उत्पन्न हुने कर्मको कारण, पतनको कारण, ऊर्ध्वगमन र तिर्यग्गमनको कारण, नोदनको कारण, उदसनको कारण, अबोध बालकका हस्तादिकर्मको कारण, डढेर हुने फोकामा हुने कर्मको कारण, सुप्तगत चलनको कारण, तृणगत कर्मको कारण, मणि र सियो आदिमा हुने कर्मको कारण, इषुगत कर्म र संयोगको विवेचन गरिएको छ ।

द्वितीय आह्निकमा - पृथिवीमा कर्मोत्पत्तिको कारण, जलको पतन र स्पन्दनको कारण, पानी, अन्तरिक्ष र रुखको हाँगाबिँगामा पुग्ने कारण, पानी जम्ने र पग्लने कारण, जलमा तेजको संयोगको प्रमाण, अन्तरिक्षमा ध्वनि पैदा हुने कारण, तेज र वायुको कर्मका कारण, परमाणु र मनको आद्य कर्मको कारण, मनका अन्य कर्मको कारण, मनोगत कर्ममा प्रमाण, योगको स्वरूप, मोक्षको स्वरूप, तमको अतिरिक्त द्रव्यत्वको निराकरण, दिशा, काल, आकाश,

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

गुण अनि कर्मको निष्क्रियत्व, द्रव्यसँग गुण र कर्मको सम्बन्ध, गुणको असमवायिकारणत्वको विवेचन गरिएको छ ।

६. छैटौं अध्यायको प्रथम आह्निकमा - छैटौं अध्यायमा धर्माधर्मको विवेचन गरिएको छ । पहिलो आह्निकमा वेदको प्रामाण्यको सिद्धि, कार्य गर्नेले नै त्यस कार्यको फल पाउने व्यवस्था, दुष्ट र सज्जन को ? अनि कस्तालाई सहयोग गर्ने ? कस्तालाई सम्मान, पूजन गर्ने र आफूले पनि कस्ताबाट सहयोग लिने, सम्मानित र पूजित हुने भन्ने निर्धारण, प्राण सङ्कटको अवस्थामा दोष नलाग्ने विषयहरुको विवेचन गरिएको छ ।

द्वितीय आह्निकमा- अदृष्ट फलवाला कर्मको फल अदृष्ट नै मान्नुपर्ने, अभिषेचन आदि अदृष्ट फल दिने कर्मको गणना, चारै आश्रममा उपधा र अनुपधा हुने, शुचिको चिनारी, अशुचिको चिनारी, यमको पालनसहित शुचि भोजनको आवश्यकता, राग र द्वेषका विभिन्न कारण र तिनीहरुको कार्य, इच्छा र द्वेषजन्य धर्म र अधर्म, जन्म, मरण र मोक्षको विवेचना गरिएको छ ।

७. सप्तम अध्यायको प्रथम आह्निकमा - कार्य द्रव्यमा रहेका रूपादिको अनित्यता, नित्यमा रहेकाको नित्यता, पृथ्वीगत रूपादि पाकज, महत्परिमाणको कारण, महत्‌देखि अणु विपरीत, महत् वस्तुमा हुने अणुको व्यवहार भाक्त, परिमाणमा गुणाभाव, अनित्यमा रहने परिमाण अनित्य र नित्यमा रहने नित्य, पारिमण्डल्यका साथै आकाश, आत्मा, दिशा र कालको महत्परिमाणवत्त्वको विवेचन गरिएको छ ।

द्वितीय आह्निकमा - एकत्व, पृथक्त्व, संयोग, शब्दार्थ सम्बन्ध, परत्व, अपरत्व र समवायको विवेचन गरिएको छ ।

८. अष्टम अध्यायको प्रथम आह्निकमा - तेस्रो अध्यायमा गरिएको ज्ञानको व्याख्याको स्मरण गराएर आत्मा र मनको अप्रत्यक्ष हुने विषयको जानकारीपूर्वक ज्ञान विशेषत: ज्ञान र विशिष्ट ज्ञानको कार्य कारणभावको विवेचन गरिएको छ ।

द्वितीय आह्निकमा - ज्ञानको कार्य कारणभावको विशेष विवेचनका साथै द्रव्य, गुण र कर्म अर्थपदवाच्य, शरीर र इन्द्रियको निर्माणमा पञ्चात्मकताको निषेधपूर्वक पृथ्व्यादि नै घ्राणादिका प्रकृति भएको विवेचन गरिएको छ ।

९. (अ) नवम अध्यायको प्रथम आह्निकमा - अभावको विवेचनपूर्वक तिनीहरुको प्रत्यक्षको र योगज सन्निकर्षबाट हुने प्रत्यक्षको विवेचन गरिएको छ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

(आ) **द्वितीय आह्निकमा** - अनुमान, स्मृति, स्वप्न, स्वप्नान्तिक, अविद्या, आर्ष र सिद्धदर्शन (ज्ञान) को विवेचन गरिएको छ ।

१०. (अ) **दशम अध्यायको प्रथम आह्निकमा** - कारणको भेदपूर्वक आत्मगत गुणको भेद देखाउनु यस अध्यायको मुख्य कृत्य हो । यसको पहिलो आह्निकमा सुख र दुःख भिन्न हुन् भन्ने देखाउँदै ज्ञान र तिनीहरुको भेदको निरूपण ।

(आ) **द्वितीय आह्निकमा** - समवायिकारण, असमवायिकारण र निमित्तकारणको विवेनचनाका साथै वेदको प्रामाण्य सिद्धिपूर्वक वेदविहित कर्मको साफल्यको विवेचनाका साथ ग्रन्थको उपसंहार गरिएको छ ।

३. वैशेषिकदर्शन निहित सामाजिकदृष्टि

वैशेषिक दर्शनको पहिलो सूत्र हो - **अथातो धर्मं व्याख्यास्यामः (वै.सू., १।१।१)** । यस सूत्रका आधारमा वैशेषिक दर्शनले धर्मको व्याख्या गर्ने प्रतिज्ञा गर्दछ । जसअनुसार यस दर्शनमा पक्का पनि धर्मको व्याख्या छ भन्ने स्पष्ट हुन्छ । तर जिज्ञासा के उठ्छ भने यस दर्शनमा व्याख्या गरिने धर्म के हो ? जसको समाधानमा अर्को सूत्र आएको छ - **यतोऽभ्युदयनिःश्रेयससिद्धिः स धर्मः (वै.सू., १।१।२)** जुन चिजबाट/जहाँबाट ऐहलौकिक सुख शान्ति (यस लोकमा/समाजमा सुखशान्ति, कल्याण) र पारलौकिक सुखशान्ति (पर लोकमा सुखशान्ति, कल्याण) प्राप्त गर्न सकिन्छ, त्यो नै धर्म हो । यसरी यस सूत्रका आधारमा यसै लोकमा भनौं हाम्रो समाजमा अपेक्षित सुखशान्ति र कल्याण प्राप्त गर्ने साधन = उपाय = मार्ग पनि धर्म हो । यसरी हेर्दा यस दर्शनमा सामाजिक दृष्टि छ, समाजलाई परिष्कृत र राम्रो बनाउने साधन र मार्गका बारेमा यस दर्शनमा चिन्तन र पद्धति छ भन्ने विषय पनि स्पष्ट हुन्छ । अब यहाँ वैशेषिक दर्शनमा रहेका केही सामाजिक पक्षको विश्लेषणतिर लागौं -

फल र कार्यको सामानाधिकरण्य -

यस संसारमा कुनै व्यक्तिले परिश्रम गर्छ वा कुनै काम गर्दछ भने त्यसको फल भोग्ने पहिलो अधिकार त्यसैको हुनु पर्छ र हुन्छ । यदि यस नियमलाई कडाइका साथ पालन गर्ने र गर्न लगाउने हो भने समाजमा अनियमितता, दुराचार आदिमा पक्कै पनि कमी हुन्थ्यो अनावश्यक हक अधिकारका नाममा सङ्घर्ष, आन्दोलनको आवश्यकता पनि पर्दैनथ्यो । यस विषयलाई तल लेखिएको सूत्रले स्पष्ट सङ्केत गरेको छ- **आत्मान्तरे**

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

गुणानामात्मान्तरगुणेष्वकारणत्वात् (वै.सू., ६।१।५) अर्थात् एउटा व्यक्तिले पाउने फलका लागि कारण बनेका कार्यहरु अवश्य पनि अर्को व्यक्तिले पाउने फलको कारण बन्न हुँदैनन्, अथवा बन्न सक्दैनन् । कुनै अमुक व्यक्तिले परिश्रम गर्दछ, कार्य गर्दछ भने त्यसको फल पनि उसैले पाउनुपर्दछ भन्नु नै यसको मूल आशय हो । यहाँ एउटाले गरेको कामको फल अर्काले पाउँदै नपाउने त ? भन्ने जिज्ञासा उठ्ला । तर कुरो के हो भने पहिला काम गर्नेको अधिकार हुनु पर्छ, पछि अन्यको पनि होला । सूत्रमा पहिलो गुण पदले राम्रा नराम्रा कार्यहरुलाई सङ्केत गरेको छ भने अन्तिमको गुण पदले ती कार्यबाट उत्पन्न राम्रा नराम्रा फलरूपी गुणलाई जनाएको छ । अर्काले पाउने सुखदुःख आदि परिणामका लागि ती कारण बन्दैनन्, बन्नु हुँदैन । यदि त्यसो हुने हो भने एउटाले काम गर्ने अर्काले फल भोग्ने अनियम हुन्छ अर्थात् कृतहानि र अकृताभ्यागम दोषको आपत्ति आउँथ्यो । जसले समाजमा सङ्घर्ष, आन्दोलन र युद्धलाई जन्म नदिई छाड्दै छाड्दैन ।

सहयोगको पात्र

समाज आफैँमा एक आपसको सहयोगमा अडिएको हुन्छ । सहयोगी भावना विना समाज अगाडि बढ्न सक्दैन । तर प्रश्न के छ भने समाजमा सबैलाई समान रूपमा सहयोग गर्ने कुरा सम्भव छ अथवा त्यसो गर्नु कर्तव्य हो त ? भन्ने जिज्ञासामा मुनि कणाद भन्दछन् - **तद्दुष्टभोजने न विद्यते** (वै.सू., ६।१।६) अर्थात् हामीले आफ्नो जीवनलाई अगाडि बढाउन, समाजलाई अगाडि बढाउन, चुस्त दुरुस्त राख्न अवश्य पनि एक आपसको सहयोग, लेनदेन अपेक्षित हुन्छन्, तर त्यसो गर्दा दुष्ट व्यक्ति वा अपात्रमा परियो भने अवश्य पनि दुःख पाइन्छ । सर्पलाई दुग्धपान गराएजस्तो हुन्छ अतः सहयोगमा विचार पुऱ्याउनै पर्ने हुन्छ । सूत्रमा भएको **भोजने** पद भोजनका साथै अन्य सहयोगको पनि सूचक हो भन्ने बुझ्नु पर्छ । त्यसो भए सहयोगयोग्य व्यक्ति को र अपात्र को ? भन्ने जिज्ञासामा पुनः वैशेषिक सूत्र भन्छ- **दुष्टं हिंसायाम्** (वै.सू., ६।१।७) अर्थात् हिंसा या निषिद्ध कर्ममा प्रवृत्त व्यक्ति दुष्ट हो, अपात्र हो । सूत्रमा भएको हिंसा पद यावत् नराम्रा अर्थात् निषिद्ध कार्यको उपलक्षण हो । कुन काम राम्रो कुन काम नराम्रो भन्ने व्यवस्थाका बारेमा शास्त्रमा विधान र निषेध भएको पाइन्छ - **तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं ते कार्याकार्यव्यवस्थितौ** (गीता) । यस प्रसङ्गमा शास्त्र भन्नाले लोकमा प्रचलित नियम, कानुन आदिलाई पनि पनि लिनुपर्ने हुन्छ । त्यसरी शास्त्र र समाजमा प्रचलित र व्यवस्था भएअनुरूप राम्रो कार्यमा लाग्ने व्यक्ति

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

नै पूज्य पात्र हो भने जो व्यक्ति त्यस्तो छैन मनपरी गर्छ, शास्त्रीय विधानको अनुसरण गर्दैन, त्यो व्यक्ति अपूज्य र अपात्र हो भन्ने बुझ्नु पर्छ र त्यस्तालाई समाजदेखि बहिष्कार गर्नु पर्छ । वस्तुतः समाजलाई राम्रो र मर्यादित बनाउने हो भने अपात्र, दुष्ट, शास्त्रमा निषिद्ध कार्यहरु गर्ने व्यक्तिलाई निराकृत गनुपर्ने भावना छ शास्त्रमा- **तस्य समभिव्याहारतो दोषः** (वै.सू., ६।१।८) एकआपसको सहयोगविना समाज अगाडि बढ्न नसक्ने पक्का हो । तर अपात्रलाई पनि सहयोग गरियो भने पनि उसमा त सहयोगी भावना, मानवीय भावना भनौं नैतिक भावना त पलाउँदैन । अतः त्यसलाई सहयोग गर्नु भनेको असामाजिक कार्य नै गर्न पुग्नु हो, दोष नै अँगाल्न पुग्नु हो । यस प्रसङ्गमा के प्रश्न उठ्न सक्छ भने अमानवीय र असहयोगी व्यक्तिलाई सहयोग नगर्दा त आफूले पनि अमानवीयता नै देखाइयो, अतः त्यो असामाजिक काम नै भएन र ? तर कुरो के हो भने वस्तुतः शास्त्रले हरेक कामको निषेध र विधान गर्नुको तात्पर्य समाजलाई सही दिशामा लैजानका लागि हो । ऐहलौकिक सुन्दरता, सम्पन्नता, ऐश्वर्य, विकासको अवस्थाका साथै पारलौकिक अवस्थामा पनि प्राणी मात्रको राम्रोपना र कल्याणका लागि शास्त्रले विधान र निषेध गरेका हुन्छन् । जसले ती कुरालाई नमानेर आफैँ नियम बनाएर अथवा मनपरी अनियमित काम गर्दै हिँड्छ, त्यस्तो व्यक्तिलाई समाजबाट बहिष्कार गर्नु पर्छ र दण्ड दिनु पर्छ, उसको व्यवहारलाई सही दिशामा ल्याउने काम गर्नु पर्छ । नत्र त्यस व्यक्तिको विचार र काममा हँमा हँ गरियो भने त्यसबाट हुने नराम्रो कामको दोष आफूलाई पनि लाग्छ भन्नु नै सूत्रको वास्तविक आशय हो । यसको निष्कर्ष के देखियो भने समाजमा कसैले नराम्रो काम गर्दछ भने त्यसलाई सही दिशातिर लगाउने उपाय खोज्नुपर्ने हुन्छ नत्र समाज अस्तव्यस्त हुन्छ भन्ने भावना यस सूत्रमा पाइन्छ । यदि आफ्ना केही स्वार्थपूर्तिका लागि त्यस्ता व्यक्तिका काममा हँमा हँ गरियो, स्वीकार गरियो भने त्यसको दोष वा दण्डको भागी आफू पनि हुनु पर्छ भन्ने भावना सूत्रमा व्यक्त गरिएको छ । कस्ता व्यक्तिलाई सहयोग गर्ने भन्ने प्रसङ्गमा सूत्रकार भन्छन् - **तददुष्टे न विद्यते** (वै.सू., ६।१।९) अर्थात् जुन व्यक्तिले शास्त्रोक्त विधान र निधेषको पालन गर्छ, तदनुसार आचरण गर्छ, त्यस्तो व्यक्तिको अनुसरण गर्नु पर्छ, सम्मान गर्नु पर्छ । उनको सहयोग, सत्कार, अनुसरण र अनुकरण गर्नु पर्छ - **पुनर्विशिष्टे प्रवृत्तिः** (वै.सू., ६।१।१०) त्यसबाट समाज राम्रो र परिष्कृत अनि समुन्नत बन्न सहज र मार्ग प्रशस्त हुन्छ । आज हाम्रो समाजमा कसलाई सम्मान गर्ने, कोसँग कस्तो व्यवहार गर्ने भन्ने विषयमा आजका शिक्षित भनाउँदा पनि दिग्भ्रान्त नै

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

देखिन्छौं । आजका विद्यार्थीलाई आफूभन्दा ठुलालाई गर्नु पर्ने सम्मान सत्कारका बारेमा अलिकति पनि जानकारी नभएजस्तो लाग्छ । यस्तै हो भने भोलिको हाम्रो समाज कस्तो होला भन्ने कुरामा कल्पनै नगरौं । यस अवस्थामा यस सूत्रको आशय मननीय देखिन्छ । तर समाजमा जहिले पनि विशिष्ट पक्का भेटिन्छन् भन्ने त छैन नि, त्यस अवस्थामा के गर्ने त ? - **समे हीने वा प्रवृत्तिः (वै.सू., ६।१।११)** आफू जत्तिकै सत्पात्र, अर्थात् आफू जत्तिकै आचरणादिमा समान, यदि त्यत्तिको पनि प्राप्त भएन भने शास्त्र मर्यादामा चल्ने आफूभन्दा केही कम सद्गुण व्यक्तिसँग संसर्ग गर्नु पर्छ, त्यस्तालाई पूजन, सम्मान र सहयोग गर्नु पर्छ । शास्त्र मर्यादालाई नितान्त मिच्ने, शास्त्रका कुरालाई नीति र नियमका कुरालाई हाँसोमा उडाउने व्यक्तिसँग वस्तुतः संसर्ग गर्न नै हुन्न, त्यस्तो व्यक्तिलाई सम्मान र पूजन गर्नु नै हुन्न । त्यस्तासँग सहयोग लिने र दिने काम गर्नु नै हुन्न किनभने त्यस्ताको व्यवहार र त्यस्तासँगको व्यवहारले जहिले पनि समाज अधोगतितिर जान्छ, असंस्कृत हुनेपट्टि लाग्छ र पारलौकिक दृष्टिले अझ भनौं धार्मिक दृष्टिले भन्ने हो भने अधर्म हुन्छ, पाप हुन्छ । तर अत्यन्त राम्रो, अत्यन्त उत्कृष्ट व्यक्ति भेट्न सकिएन भने कमसे कम आफूसमानको (आफूसमान भन्नाले शास्त्रमर्यादामा नै चल्ने भन्न खोजिएको हो), आफूसमान नै हुन नसके पनि, केही गुण र विशेषता कम भए पनि पूरापूर शास्त्र मर्यादालाई पालन गर्न गारो परे पनि मिची नहाल्ने, कमसे कम चिन्तन र विचार राम्रा राख्ने व्यक्तिसँग मात्र संसर्ग गर्नु, त्यस्तो व्यक्तिको सम्मान र पूजन गर्नु पर्छ अनि बल्ल समाजमा सकारात्मक प्रवृत्ति फैलिन्छ र समाज राम्रो बाटोतिर लाग्छ । आफूले सहयोग लिँदा कस्तासँग लिने त ? भन्ने प्रश्नमा सूत्रकार भन्छन् - **एतेन हीनसमविशिष्टधार्मिकेभ्यः परस्वादानं व्याख्यातम् (वै.सू., ६।१।१२)** माथि आफूभन्दा केही कम गुण भए पनि शास्त्रीय मर्यादामा नै चल्ने, समग्र कुरामा आफू समान, आफूभन्दा विशिष्ट व्यक्ति गरी तीनथरी व्यक्तिहरुसँग मात्र संसर्ग गर्ने, त्यस्तालाई मात्र सहयोग गर्ने, सम्मान गर्ने, पूजन गर्ने आदि व्याख्या गरियो । त्यस व्याख्याले आफू संसर्गित हुँदा, आफूले सहयोग लिँदा, पूजित हुँदा, सम्मानित हुँदा पनि त्यस्तै तीनथरी व्यक्तिबाट नै संसर्गित हुनु पर्छ, सहयोग लिनु पर्छ, अनि पूजित र सम्मानित हुनु पर्छ भन्ने बुझ्नु पर्छ । सहयोग पाएँ, सम्मान पाएँ, मान माएँ भन्दैमा अपात्र र शास्त्रको मर्यादामा नचल्ने अमर्यादित व्यक्तिको पनि सहयोग, सम्मान र पूजनलाई ग्रहण गर्न हुँदैन भन्ने व्याख्यात भएको बुझ्नु पर्छ ।

शास्त्रले प्राण सङ्कटावस्थामा परेका वेलामा प्राण जोगाउनका लागि

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

मिथ्या वचनमा दोष छैन भन्ने विवेचन गरेको हामीले यत्र तत्र फेला पारेका छौं । जस्तो कि भागवतमा भनिएको छ -

स्त्रीषु नर्मविवाहे च वृत्त्यर्थे प्राणसङ्कटे ।
गोब्राह्मणार्थे हिंसायां नानृतं स्याज्जुगुप्सितम् ।। (८।१९।४३)

अर्थात् कतिपय स्त्रीका सवालमा, हासपरिहासमा, कतिपय विवाहका सवालमा, जीविका र प्राण सङ्कटावस्थामा परेका वेलामा र गाई र ब्राह्मणको हितका लागि असत्य बोल्नुमा पनि दोष मानिँदैन ।

कतिपय अवस्थामा समाज अत्यन्त सङ्कटका घडीमा गुज्रेको हुन्छ । प्राण बचाउन र मात्र जीवन धान्नका लागि अन्य सामान्य समयका शास्त्र निषिद्ध काम पनि विधान गरेको पाइन्छ । जस्तो कि **शूद्रात् सप्तमे, वैश्याद् दशमे, क्षत्रियात् पञ्चदशे, ब्राह्मणात् प्राणसंशये** अर्थात् भोजन प्राप्त गर्न नसकेर आफू र आफ्ना कुटुम्बको प्राणको संशय वा सङ्कट परेको वेलामा नितान्त भोजन गर्न नपाएको सातौं दिनका दिन शूद्रको, दसौं दिनका दिन वैश्यको, पन्ध्रौं दिनका दिन क्षत्रियको र प्राण नै अत्यन्त सङ्कटापन्न भएको वेलामा ब्राह्मणको चोरी गर्नुमा पाप छैन भन्ने शास्त्रमा भनिएको पाइन्छ । यद्यपि चोरीचकारी आफैँमा राम्रो काम होइन तर प्राण रहने नरहने प्रश्नमा माथिका स्थितिमा चोरी गर्न हुने कुरा देखियो । जस्तो कि -

कर्मणा येन केनापि मृदुना दारणेन वा ।
उद्धरेद्दीनमात्मानं समर्थो धर्ममाचरेत् ।।

अर्थात् आफ्नो अवस्था अत्यन्त दीनहीन भएका वेलामा राम्रो नराम्रो जस्तो कर्मले पनि शरीरको रक्षा गरोस् भनिएको छ । पुनः अन्तिम **समर्थो धर्ममाचरेत्** भन्ने वाक्यले समर्थ भएपछि त धर्मकर्म गर्नु पर्छ, सहयोग गर्नु पर्छ, नैतिकता र मानवीयताको बाटो अपनाउनुपर्ने हुन्छ, प्रत्यवाय काट्नु पर्छ भन्ने देखाउँछ । यदि यसरी प्राण सङ्कटमा परेको अवस्थामा जिउ जोगाउन गर्न आँटिएको चोरीचकारीमा अथवा प्राण जोगाउने काममा कसैले बाधा व्यवधान पुऱ्याउँछ भने के गर्ने भन्ने जिज्ञासामा सूत्रकार भन्छन्- **तथा विरुद्धानां त्यागः** (**वै.सू.**, ६।१।१३) कुनै व्यक्तिले सङ्कटावस्थामा अर्थात् जीवन बचाउन लागेको अवस्थामा अन्य केही काम (सामान्यतः शास्त्रनिषिद्ध) गरेको छ भने त्यसलाई जसले विरोध गर्छ, रोक्छ, त्यस्तालाई त्याग अर्थात् वधसम्म गर्दा पनि अनैतिक र असामाजिक भइन्न । यहाँ वध भन्नाले व्यक्तिको वध भन्ने नठानेर उसको व्यवहारको चिन्तनको वध भन्ने आशय बुझ्नु पर्छ । कुनै तरिकाले नीति-नियम, सामाजिक व्यवस्थाले उसको अवरोधको नै निषेध गर्नु पर्छ भन्ने तात्पर्य हो । माथि संसर्ग गर्ने, सम्मान र

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

पूजन गर्ने आदि विषयमा तीनथरी व्यक्तिको व्याख्या गरिएको थियो । त्यस्तै यहाँ पनि प्राण सङ्कटको अवस्थामा कुनै न कुनै तरिकाले प्राण जोगाउन थालेको वेलामा पनि अवरोध गर्ने तिनै तीन थरी व्यक्ति भए भने के के गर्ने ? सबैप्रति एउटै व्यवहार गर्ने कि फरक फरक भन्ने जिज्ञासामा सूत्रकार भन्छन् - **हीने परे त्यागः** (वै.सू., ६।१।१४) त्यसरी प्राण सङ्कट परेका अवस्थामा प्राण जोगाउन थाल्दा कुनै न कुनै काम गर्न आँटेको वा गरेको अवस्थामा अवरोध गर्ने व्यक्ति माथि व्याख्या गरिएजस्तै आफूभन्दा हीन हुन्छ भने, त्यसलाई त्याग अर्थात् वध गर्नु पर्छ । यहाँ पनि वध भन्नाले माथिको जस्तै आशय बुझ्नु पर्छ । आफूसमानको व्यक्तिले उक्त अवस्थामा अवरोध गऱ्यो भने या त आत्मत्याग गर्नु या त परत्याग गर्नु पर्छ -**समे आत्मत्यागः परत्यागो वा** (वै.सू., ६।१।१५) यहाँ आत्मत्याग भन्नाले अनशन आदिबाट आफ्नो शरीरलाई त्याग गरिदिनु हो भने परत्याग भनेको परको वधरूप त्याग हो भन्ने अर्थ शङ्कर मिश्रको छ । वधको आशय माथि बताई नै सकियो । माथि व्याख्या गरिएको आफूभन्दा विशिष्ट वा समाजमा गण्यमान्य व्यक्तिले उक्त अवस्थामा अवरोध गरे भने आत्मत्याग गर्नु पर्छ -**विशिष्टे आत्मत्याग इति** (वै.सू., ६।१।१६) आत्मत्याग भन्नाले अनशन आदिबाट आफ्नो शरीरलाई त्याग गरिदिनु हो । त्यसबाट अधर्म र तज्जन्य पाप हुँदैन भनिएको हो । आफूभन्दा विशिष्टको वध गर्ने त कुरै भएन विरोध गर्न पनि नहुने र नसकिने भएकाले आफ्नो त्याग अर्थात् अनशनादिबाट आत्महनन, आत्मदाह आदि गर्नु पर्ने विचार व्यक्त गरिएको हो । त्यसबाट ती विशिष्ट व्यक्तिमा पनि कुनै खालको पश्चात्ताप होला र सामाजिक विसङ्गतिलाई सच्याउने कामतिर उनको प्रवृत्ति जाला भन्ने चिन्तन यहाँ व्यक्त गरिएको हो ।

आजका दिनमा कुनै आफूलाई मन नपर्ने अनैतिक र अनियमित कार्यहरु भई रहेका छन् भने ढुङ्गामुडा, मारपिट, तोडफोड र अमानवीय प्रकृतिको आन्दोलनभन्दा सभ्य र मानवीय प्रकृतिको भोकहडताल अत्यन्त उन्नत प्रकृतिको हडताल हो भन्ने सिद्ध भई रहेको अवस्था छ । नत्र आन्दोलन र हडतालका नाममा समाज जङ्गली बन्ने त्रास देखिन्छ । वैशेषिक दर्शनमा वर्षौं पहिले यस विषयलाई स्पष्ट पारेको देखिन्छ ।

समाज परिष्कारका उपाय

के कस्ता काम गर्नाले समाज परिष्कृत सभ्य र राम्रो हुन्छ भन्ने विषयमा वैशेषिक सूत्रमा तल लेखिए अनुसारको निर्देश पाइन्छ – **चातुराश्रम्यमुपधा अनुपधाश्च** (वै.सू., ६।२।३) चारै आश्रमको राम्ररी पालना

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

गर्दा धर्म हुन्छ । चार आश्रम धर्मजनक हुन् । उपधाबाट अधर्म हुन्छ भने अनुपधाबाट धर्म हुन्छ । उपधा भनेको भावमा दोष र अनुपधा भनेको भाव वा श्रद्धा निर्दो हुनु हो । यहाँ उपधा पदले यावत् अधर्मका साधनहरुको ग्रहण गर्नु पर्छ । यस प्रसङ्गमा धर्म भन्नाले जीवनमा सफल हुने कल्याण र ऐश्वर्य प्राप्त गर्ने उपाय वा साधन हो र तद्विपरीत अधर्म हो । पौरस्त्य चिन्तनमा प्रत्येक व्यक्तिको जीवनलाई सार्थक र सफल बनाउने उद्देश्यका साथ जीवनलाई चार भागमा विभाजन गरिएको पाइन्छ । प्रत्येक व्यक्तिको जीवन सफल हुनु भनेको सामाजिक सफलताको मार्गप्रशस्त हुनु हो । त्यस्तै समाज सफल हुनु भनेको राष्ट्र सफल, उन्नत र सर्वाङ्गीण रूपमा विकसित बन्नेतिर जानु हो । यसरी पौरस्त्य चिन्तनमा जीवनलाई चार भागमा विभाजन गर्नु र व्यक्तिलाई सफल बन्ने दिशा निर्देश गर्नु आफैँमा समाजदृष्टि हो । हाम्रो जीवन ब्रह्मचर्य, गृहस्थ, वानप्रस्थ र सन्न्यास गरी चार आश्रममा विभक्त छ । सामाजिक र वैयक्तिक जीवनलाई सफल बनाउने दृष्टिले यसरी चार अवस्थामा विभक्त गरिएको हो र ती चार अवस्थाका आ-आफ्ना विशेष कर्महरुको पनि निर्देश गरिएको छ । माथि भनिएका चार आश्रमहरुका लागि निर्दिष्ट कर्महरुको पालना गरियो भने समाज पनि संस्कृत र राम्रो बन्छ भने पालना नगरेर गलत काम गरियो भने व्यक्ति, समाज र राष्ट्र नै अधोगतितिर लाग्छ । त्यस्तै भावना र विचार राम्रो राखियो भने राम्रो हुन्छ भने विचार र भावना नै नराम्रा भए भने कामहरु पनि नराम्रा गरिन्छन् र वैयक्तिक र सामाजिक स्थिति पनि नराम्रो नै हुन्छ । सूत्रमा भएका उपधा र अनुपधाको परिचय सूत्रकार स्वयं दिन्छन् - **भावदोष उपधाऽदोषोऽनुपधा** (वै.सू., ६।२।४) भावगत दोषलाई उपधा भनिन्छ भने भावगत दोष नहुनुलाई अनुपधा भनिन्छ । प्रत्येक व्यक्तिको कुनै कार्यप्रति वा चिन्तनप्रति अथवा आफ्नै स्वभावमा सकारात्मक भावना हुन्छ भने कसैको नकारात्मक । अथवा एउटैमा पनि परिस्थितिअनुसार सकारात्मक र नकारात्मक दुवै हुन्छन् । व्यक्तिले आन्तरिक भावनाबाट नै राम्रा र नराम्रा कर्महरु गर्छ । भावना जब राग, द्वेष आदिले भरिएको हुन्छ, त्यो उपधा हो । अर्कालाई धोका दिने, ठग्ने जस्ता अर्थमा पनि उपधा शब्द प्रयोग भएको देखिन्छ - **उपधाशब्दः परवञ्चनेच्छायां प्रसिद्धः** (वीर राघवाचार्य, २००५ : २०३) । भावना स्वच्छ, राग, द्वेषादिरहित हुनु अनुपधा हो । उपधा भयो भने व्यक्तिले राम्रा काम गर्दैन । समाजमा नकारात्मक स्थिति हुन्छ भने अनुपधा भयो भने राम्रो काम गर्ने र सकारात्मक स्थिति हुन्छ । व्यक्तिको प्रवृत्ति कसरी समाज बिगार्ने नराम्रा कामतिर लाग्छ भन्ने विषयमा सूत्रकार भन्छन् - **सुखाद्रागः** (वै.सू.,

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

६।२।१०) । अर्थात् सुखबाट राग हुन्छ । व्यक्तिले विभिन्न सुखदायक वस्तुहरुको उपभोग गर्छ । त्यसबाट एक प्रकारको सांसारिक आनन्द र सुखको अनुभूति गर्छ अनि ऊ वेला वेलामा त्यस्ता वस्तुतिर प्रवृत्त हुन्छ । त्यसमा हिरिक्कै गर्न थाल्छ अर्थात् राग राख्न थाल्छ, ती वस्तुको प्राप्तिका लागि जस्तोसुकै मूल्य चुकाउन पनि ऊ पछि हट्दैन, समाजनिषिद्ध कार्य गर्न पनि पछि पर्दैन । जसले समाजमा अव्यवस्था र विसङ्गति फैलिन पुग्दछ । त्यो एक प्रकारको समाजलाई कुमार्गतिर लैजाने किरो हो, दोष हो । न्याय दर्शनमा पनि दोष वा व्यक्ति र समाजलाई नराम्रो अवस्थामा लैजाने तीन वटा चिजको गणना गरिएको छ, जसमा राग पनि समाविष्ट छ - **तत्त्रैराश्यम् - रागद्वेषमोहार्थान्तरभावात् (न्या.सू., ४।१।३)** । त्यस्तै सर्प, काँडा आदि अप्रिय वस्तु, दुःख दिने वस्तुबाट उसले दुःख र पीडाको अनुभूति गरेको हुन्छ, त्यस्ता वस्तुप्रति उसले द्वेष गर्छ । उसले सुख र आनन्द पाउने वस्तुको प्राप्तिका लागि र दुःखदायी वस्तुको त्यागका लागि कुनै बाधा वा अवरोध आउने बित्तिकै ती बाधा, अवरोध आदिलाई पन्छाउन हरेक प्रयास गर्छ, ती प्रयास अनैतिक पनि हुन सक्छन् । यसरी व्यक्ति अधर्मतिर प्रवृत्त हुन्छ । राम्रो कार्य र नराम्रा कार्यको मूल कारण राग अर्थात् हिरक्क हुने पना र द्वेष हो - **इच्छाद्वेषपूर्विका धर्माधर्मप्रवृत्तिः (वै.सू., ६।२।१४)** माथि इच्छा र द्वेषको कारणको विवेचन गरियो । यस सूत्रमा भएको इच्छाको अर्थ राग हो । कतिपय वस्तुमा रागको कारणले प्रवृत्ति उत्पन्न हुन्छ भने कतिपय वस्तुमा द्वेषको कारणले प्रवृत्ति वा निवृत्ति उत्पन्न हुन्छ । रागको कारणले हुने प्रवृत्ति सकारात्मक र नकारात्मक दुवै हुन्छन् त्यस्तै कतिपय द्वेषबाट उत्पन्न प्रवृत्ति पनि सकारात्मक हुन्छन् भने कतिपय नकारात्मक । योग, अध्ययन आदिमा हुने रागजन्य प्रवृत्ति सकारात्मक हुन्छ । अर्थात् त्यसबाट धर्म हुन्छ भने रागबाट नै चोरी आदि नकारात्मक प्रवृत्ति अर्थात् समाजलाई बिगार्ने प्रवृत्ति हुन्छ । त्यस्तै नै कतिपय द्वेषका कारणले कतिपय प्राणी हिंसा आदिमा प्रवृत्ति हुन्छन्, जुन प्रवृत्ति नकारात्मक अर्थात् अधर्मजनक हुन्छ । कहिलेकाहीँ कतिपय वस्तु, प्राणी वा व्यक्तिप्रति पनि हुने द्वेषका कारणले सकारात्मक प्रवृत्ति अर्थात् धर्म जनक प्रवृत्ति नष्ट हुन्छ । यसरी राग र द्वेषबाट धर्म र अधर्मको उत्पत्ति हुन्छ । यी राग र द्वेषले नै संसारचक्रलाई अगाडि बढाएका छन् । यी वस्तुलाई ख्याल गरिएन भने अनावश्यक रूपमा राग र द्वेष गरियो भने, त्यसको परिणाममा विचार पुऱ्याइएन भने अवश्य पनि समाज अधोगतितिर जान्छ । समाजमा भाँडोभैलो र खलबली मचिन्छ । अतः यस दर्शनले यी विषयलाई अत्यन्त विचार पुऱ्याउनुपर्ने भाव व्यक्त गर्दछ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

निष्कर्षमा भन्नुपर्दा वैशेषिक दर्शनमा परिष्कृत समाज निर्माणका लागि नैतिक पक्षमा जोड दिएको पाइन्छ ।

४. उपसंहार

निष्कर्षमा भन्नुपर्दा दर्शन शास्त्र भन्नाले जटिल रौंचिरा चिन्तनले भरिएको हुन्छ भन्ने परिकल्पना गरिने भए तापनि मूलतः कुनै पनि घटना, चिज, वा कार्यको सकारण गम्भीर चिन्तन दृष्टि आफैँमा दर्शन हो । पौरस्त्य चिन्तन धेरै जसो पारलौकिक विषयले भरिएका भए पनि त्यहाँ लौकिक चिन्तन वा समाजसँग सम्बद्ध चिन्तन र पद्धति पनि पाइन्छन् । वैशेषिक दर्शन मूलतः पदार्थवादी दर्शन हो । अन्य दर्शनजस्तै यो दर्शन पनि मूलतः सूत्रात्मक नै छ । यो दर्शन दश अध्यायमा विभक्त छ । प्रत्येक अध्याय दुई दुई आह्निकमा विभक्त छन् । यस दर्शनमा धर्मको व्याख्याको प्रतिज्ञा गर्दै धर्मको चिनारी, द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय र अभावको ऊहापोह विवेचन गर्दै वेदको प्रामाण्य सिद्धिपूर्वक वेदविहित कर्मको साफल्यको विवेचनका साथ ग्रन्थको उपसंहार गरिएको छ । यसै क्रममा यस दर्शनमा समाजदृष्टि पनि प्रस्तुत गरिएको छ । त्यस्ता विषय कतै स्पष्टतः व्याख्यात छन् भने कतै सङ्केतित अवस्थामा पाइन्छन् । यस दर्शनमा आरम्भमा नै धर्मको व्याख्या गर्ने प्रतिज्ञा गर्दै धर्म के हो ? भन्ने प्रश्नमा समाजलाई समुन्नत र परिष्कृत अनि ऐश्वर्ययुक्त गराउने साधन वा मार्ग पनि धर्म नै हो भन्ने भावना व्यक्त गर्नाले पनि यसमा सामाजिक दृष्टि छ भन्ने स्पष्ट हुन्छ । फल र कार्यमा सामानाधिकरण्य, सहयोगका पात्र को हुन् ? को होइनन् ? आफूले पनि के कस्ता व्यक्तिसँग मात्र सहयोग लिँदा समाजमा राम्रो वातावरण हुन्छ ? के कस्ता कार्यले समाज परिष्कृत, उन्नत र सभ्य बन्ला ? आदि विषयलाई यस दर्शनमा स्पष्ट पारिएको छ । निष्कर्षमा भन्नुपर्दा वैशेषिक दर्शनमा परिष्कृत समाज निर्माणका लागि नैतिक पक्षमा जोड दिएको पाइन्छ ।

सन्दर्भ ग्रन्थहरु -

झा, आनन्द, पदार्थशास्त्र (१९६५), लखनऊ : हिन्दी समिति सूचना विभाग ।

त्रिपाठी, श्रीधरः (सम्पा.) वैशेषिकदर्शनम् (वि.सं.२०४४) (अज्ञातकर्तृकप्राचीनव्याख्यायुतम्), द्वितीय संस्करण, दरभङ्गा : मिथिलाविद्यापीठ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

देवाचार्यः, प्रशस्तः **प्रशस्तपादभाष्यम् न्यायकन्दलीयुतम्,** (सन् १९९७) (सम्पादक - हिन्दीव्याख्याकार श्रीदुर्गानन्द झा), वाराणसी : हरिश्चन्द्रमणि त्रिपाठी ।

मिश्र, नारायण, **वैशेषिकदर्शन : एक अध्ययन** (सन् १९६८), वाराणसी : चौखम्बा विद्याभवन ।

वात्स्यायन, **न्यायभाष्यम्** (प्रसन्नपदापरिभूषितम्), (सन् १९९८), अभिनवसंस्करणम्, व्याख्याता सुदर्शनाचार्यः, वाराणसी : बौद्धभारती ।

वीर राघवाचार्यः, उत्तमुरु, **वैशेषिकदर्शनम्** (सन् २००५) (रसायनाख्यसंस्कृतव्याख्योपेतम्), चेन्नई : श्री उत्तमुरु वीरराघवाचार्य सेन्टेनरी ट्रस्ट ।

शास्त्री, उदयवीर (व्या.) **वैशेषिकदर्शन** (सन् २०१०), दिल्ली : विजयकुमार गोविन्दराम हासानन्द ।

●

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

यान्त्रिक भौतिकवाद र द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद

उदयलाल

१. विषय प्रवेश

विगतमा उदाउँदो पुँजीपति वर्गद्वारा ल्याइएको भौतिकवाद यान्त्रिक भौतिकवाद थियो । त्यसले पदार्थका अपरिवर्त्य कणहरु अर्थात् परमाणुबाट जगत् बनेको छ । तिनीहरुकै अन्त:क्रियाले प्रकृतिका सम्पूर्ण परिघटना उत्पन्न गर्दछन् भन्ने प्राकृतिक भौतिकवादी अवधारणालाई मान्दथ्यो । प्रकृतिका सम्पूर्ण क्रियालाई एउटा यन्त्र जस्तै ढाँचा र स्तरमा बुझ्ने प्रयास गर्दथ्यो । त्यसो त सुरुमा आफ्नो उदयकालमा यान्त्रिक भौतिकवाद पनि एउटा प्रगतिशील सिद्धान्त नै थियो । परन्तु यसका तीन वटा गंभीर कमजोरीहरु थिए १) विश्वलाई सर्वप्रथम प्रारम्भ गर्ने परमात्माको अवधारणा स्वीकार गर्नु २) जगत्का सम्पूर्ण प्रक्रियालाई यान्त्रिक अन्त:क्रियाको एउटै चक्रमा हेर्नु र क्रमिक विकासको बारेमा, नौला गुणहरुको उत्पत्तिका बारेमा, प्रकृतिका नौला नौला रचनाप्रक्रियाको बारेमा विवेचना गर्न नसक्नु ३) सामाजिक विकास र मानवीय सामाजिक क्रियाको बारेमा विवेचना गर्न नसक्नु तथा मानव स्वभावलाई अमूर्त अवधारणा तर्फ उन्मुख गराउनु । त्यसैले मार्क्स भन्दा पहिलेको भौतिकवाद प्रमुख रूपले यान्त्रिक थियो । मानिसहरुले बहुधा के गुनासो गरेको सुनिन्छ भने भौतिकवादीहरुले जीवन तथा चेतना लगायत जगत्का सम्पूर्ण कुरालाई आत्महीन यान्त्रिकताको प्रणालीमा, पिण्डहरुको यान्त्रिक अन्त:क्रियामा बदल्न खोज्छन् । परन्तु द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद यान्त्रिक दृष्टिकोण होइन, यो द्वन्द्वात्मक छ । विश्वको जुनसुकै ठाउँमा देखिने परिवर्तनका विभिन्न प्रक्रियाहरुलाई भौतिकवादीहरुले कसरी बुझ्ने प्रयास गरेका छन् ? यही प्रश्नद्वारा हामी द्वन्द्वात्मक विधिलाई ठम्याउन सक्छौं । जगत् परिवर्तनशील छ । दिन पछि रात पर्छ, रात पछि

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

दिन हुन्छ । एउटा ऋतु जान्छ, अर्को ऋतु आउँछ । मानिस जन्मन्छ, बुढो हुन्छ र मर्छ । सबै दर्शनले के भन्दछ भने परिवर्तन सर्वव्यापी तथ्य हो । परन्तु सवाल के छ भने हामीले हाम्रो चारैतिर देख्ने गरेको परिवर्तनलाई कसरी बुझ्ने ? परिवर्तनलाई दुई किसिमले बुझ्न सकिन्छ - आध्यात्मिक प्रत्ययवादी तरिकाद्वारा तथा द्वन्द्वात्मक भौतिकवादी तरिकाद्वारा । पहिलोले परिवर्तनलाई मानवीय वा दैवी भावनामा खुट्ट्याउने गर्दछ । त्यसका निमित्त भौतिक जगत्का नियमहरुबाट मुक्त, अभौतिक तथा बाह्य तत्त्वद्वारा भौतिक जगत्मा परिवर्तन प्रारम्भ गरिन्छ । परन्तु भौतिकवादले भने परिवर्तनको उद्गमलाई प्राकृतिक कारणहरुमा खोज्ने गर्दछ । अर्को शब्दमा भन्दा भौतिकवादले भौतिक जगत्मा जे जति परिवर्तन हुन्छन् तिनलाई भौतिक जगत्बाटै बुझ्न र व्याख्या गर्न खोज्दछ ।

परिवर्तनलाई सबैले स्वीकार गर्दछन् किनकि त्यसलाई कसैले नकार्न सक्तैन । यस्तो तथ्य बुझ्दा बुझ्दै पनि केही दार्शनिकहरुले कुनै त्यस्तो चिज पत्ता लगाउने प्रयास गर्दै आएका छन् जुन कहिल्यै नबदलिने शाश्वत होस् । जुन चिज परिवर्तनको भित्री वा बाहिरी घेराभित्र जहाँसुकै परिवर्तन विहीन होस् । त्यस्तो चिजको अवधारणा आमरूपले शोषक वर्गीय विचारधाराको अत्यावश्यक अङ्ग हो । शोषकहरु परिवर्तनदेखि डराउँछन् । परिवर्तनको प्रवाहले आफूलाई समेत बगाउला भनी उनीहरु डरले थर्कमान हुन्छन् । त्यसैले उनीहरु सधैं त्यस्तो चिजको खोजी गर्ने गर्छन् जुन चिज स्थिर, स्थायी एवं शाश्वत होस् ।

पहिले पहिलेका भौतिकवादीहरुले पनि यस्तै स्थिर, स्थायी एवं शाश्वत चिज खोजी हिंडने गर्थे । उनीहरु सबै परिवर्तनशील स्वरूपका पछाडि कहिल्यै नबदलिने चिज खोज्ने गर्दथे । प्रत्ययवादीहरुले त्यसलाई भावनामय कल्पनाको संसारमा खोज्ने गर्दथे भने भौतिकवादीहरुले त्यसलाई भौतिक जगत्मै खोज्ने काम गरे । अनि भौतिकवादीहरुले त्यस स्थायी, स्थिर एवं शाश्वत चिजलाई पदार्थका कणहरुमा- नित्य, अनादि एवं अक्षय परमाणुहरुमा फेला पारेको दावी गरे । यस्ता भौतिकवादीहरुका लागि सम्पूर्ण परिवर्तन कहिल्यै नबदलिने परमाणुको गति तथा अन्त:क्रियाद्वारा उत्पन्न गरिन्छन् । यस किसिमको धारणा अत्यन्त प्राचीन सिद्धान्त हो । यसलाई ग्रिसमा दुई हजार वर्ष पहिले र भारतमा पाँच हजार वर्ष पहिल्यै प्रस्तुत गरिएको थियो । तात्कालिक समयमा त्यो सिद्धान्त पनि प्रगतिशील सिद्धान्त नै थियो, आध्यात्मिक प्रत्ययवाद तथा अन्धविश्वासको विरुद्ध एउटा ठुलो हतियार थियो । यस प्रकार एउटा यस्तो भौतिक वादको प्रादुर्भाव भयो जसले के

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

मान्दथ्यो भने जगत् कठोर अभेद्य पदार्थका कणहरुबाट बनेको छ । सम्पूर्ण परिवर्तन अरू कुनै कुराबाट होइन ती नै कणहरुको गति तथा अन्त:क्रियाबाट उत्पन्न हुन्छ भनी मान्दथ्यो र त्यो तार्किक भौतिक वादको उच्चतम प्राप्तिका रूपमा देखापरेका यान्त्रिक सोच थियो ।

यस सिद्धान्तलाई आधुनिक कालमा आएर पुनर्जीवित गराइयो । सोह्रौं तथा सत्रौं शताब्दीमा दार्शनिक तथा वैज्ञानिकहरुले सामन्ती तथा क्याथोलिक धर्मदर्शन विरुद्धको आफ्नो सङ्घर्षमा त्यसै सिद्धान्तलाई आधार बनाएका थिए । परन्तु विषय वस्तुको हिसाबले आधुनिक भौतिकवाद प्राचीन भौतिकवाद भन्दा निकै समृद्ध ठहरियो । किनभने त्यसले पदार्थका कणहरुको अन्त:क्रियाका नियमहरु के के हुन् ? सामान्य भौतिक परिवर्तनदेखि लिएर मानिसको जीवनसम्मका परिघटनाहरु, पदार्थका पृथक् अङ्गहरुको गति तथा अन्त:क्रियाबाट कसरी उत्पन्न हुन्छन् भनी त्यसको व्याख्या प्रस्तुत गर्ने जमर्को गरेको थियो । यस प्रकार अठारौं शताब्दीसम्ममा यान्त्रिक भौतिक वादका विशिष्ट आधुनिक सिद्धान्तहरुको प्रादुर्भाव भई सकेको थियो ।

२. यान्त्रिक भौतिकवाद के हो ?

यान्त्रिक भौतिकवाद उदीयमान पुँजीपति वर्गको विचारधारा हो । यो एउटा सिद्धान्त र पद्धति पनि हो । यान्त्रिक भौतिकवाद सामन्ती विचारधाराका विरुद्ध विकसित भएको पुँजीवादी दर्शन थियो । त्यसको तिखो धार सामन्ती विचारहरु विरुद्ध लक्षित थियो । वास्तवमा त्यो पुँजीवादीहरुका विरुद्धमा पैदाभएका विचार मध्ये सबभन्दा उग्र थियो । पुँजीपति वर्गको उदयकालमा जसरी सामन्ती सामाजिक सम्बन्धहरु छिन्नभिन्न भए, त्यसै गरी क्याथोलिक धर्मदर्शनमा स्थापित सामन्ती धारणाहरु पनि छिन्नभिन्न भए । सामन्ती मालिकहरुद्वारा भूदासहरुको शोषणमा अडेको आर्थिक आधार भएको सामन्ती प्रणालीले पराधीनता, परतन्त्रता तथा प्रभुभक्तिको जटिल सामाजिक सम्बन्धहरुलाई जन्माएको थियो । ती सम्पूर्ण कुराहरु सामाजिक तथा राजनीतिक दर्शनमा मात्र होइन प्राकृतिक दर्शनमा समेत प्रतिविम्बित हुने गर्दथ्यो । सामन्ती कालको प्राकृतिक दर्शनको विशेषता के थियो भने प्रत्येक कुरालाई विश्व संरचनामा त्यसको समुचित स्थानको आधारमा, त्यस संरचनामा त्यसको परतन्त्रता तथा पराधीनताको निर्दिष्ट स्थानको आधारमा र त्यसले परिपूर्ति गर्न चाहेको साध्य वा उद्देश्यका आधारमा व्याख्या गरिन्थ्यो ।

पुँजीवादी दार्शनिकहरु तथा वैज्ञानिकहरुले प्रकृति सम्बन्धी परम्परागत

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

सामन्ती धारणाहरुलाई ध्वस्त पारिदिए । उनीहरुले प्रकृतिलाई अन्तर्क्रियारत पिण्डहरुको संरचनाका रूपमा लिएर सम्पूर्ण सामन्ती जडसूत्रलाई नकार्दै प्रकृति वास्तविक रूपमा कसरी क्रियारत रहन्छ भनी पत्ता लगाउनका निम्ति प्रकृतिका बारेमा अन्वेषण गर्न थाले । भौगोलिक खोजहरु, व्यापार तथा यातायातको विकास, उत्पादन तथा मेशिनरीको सुधार इत्यादिसँग हातेमालो गर्दै प्रकृतिविषयक अनुसन्धानले दर्शनको पनि विकास एवं उन्नति गर्दै लग्यो । प्रविधिशास्त्रका आवश्यकताहरुसँग निकट भएको हुनाले यान्त्रिक विज्ञानको क्षेत्रमा ठुलठुला उपलब्धिहरु हासिल गरिए । प्रकृतिका बारेमा भएका विविध वैज्ञानिक अनुसन्धानको फलस्वरूप भौतिकवादी सिद्धान्त समृद्ध बन्न पुग्यो । एङ्गेल्स लेख्दछन्- 'जसले उक्त सिद्धान्तलाई अघि बढायो त्यो विज्ञान तथा उद्योगको शक्तिशाली एवं जबर्जस्त प्रगति थियो । तर त्यो अझै पनि प्रमुख रूपले यान्त्रिक सिद्धान्त नै थियो किनभने यान्त्रिक-विज्ञानले मात्र विकासको उच्च स्तर हासिल गरेको थियो । परन्तु त्यस वेलाको अनिवार्य सीमा त्यसका आफ्नै यन्त्रशास्त्रका मानदण्डहरुको विशिष्ट प्रयोग भित्रै थियो ।'

त्यस वेला यन्त्र-विज्ञानले मात्र अधिकतम उन्नति गरेको थियो भन्ने तथ्यबाट मात्र प्रकृतिलाई बुझ्ने पद्धतिको उदय भएको थिएन । यान्त्रिक पद्धति सबभन्दा प्रगतिशील पुँजीवादी दार्शनिकहरुको वर्गीय दृष्टिकोणमा गहिरोसँग आधारित थियो । यसले ती दार्शनिकहरुलाई आफ्ना आकाङ्क्षा परिपूर्तिका निमित्त विशुद्ध रूपले विज्ञानको मुखापेक्षी बनाइ दियो । आफूले विस्थापित गरेको सिद्धान्तले जति मात्रामा सामन्ती सामाजिक सम्बन्धलाई प्रतिविम्बित गर्दथ्यो, प्रकृति बारेको उपरोक्त सिद्धान्तले पनि त्यो भन्दा कम मात्रामा पुँजीवादी सामाजिक सम्बन्धलाई प्रतिविम्बित गर्दैनथ्यो । तर जसरी नवीन पुँजीवादी सामाजिक सम्बन्धहरुले सामन्ती बन्धनहरुलाई छिन्नभिन्न पाऱ्यो । उत्पादक शक्तिहरुको महान् एवं नवीन विकास प्रारम्भ हुन समर्थ तुल्यायो, ठिक त्यसै गरी सामन्ती धारणाहरुले वैज्ञानिक अनुसन्धानको बाटोमा खडा गरेका अवरोधहरुलाई प्रकृति बारेको पुँजीवादी सिद्धान्तले छिन्नभिन्न पाऱ्यो । वैज्ञानिक अनुसन्धानको महान् तथा नवीन विकास प्रारम्भ हुन समर्थ तुल्यायो । त्यस पछि नै दार्शनिक दृष्टिकोणले आफ्नो प्रामाणिकता विज्ञानमा प्राप्त गर्न थाल्यो । विज्ञानले दार्शनिक दृष्टिकोणको विकासका निमित्त साधन जुटाउने काम गऱ्यो ।

यान्त्रिक भौतिकवादी सिद्धान्तले सम्पूर्ण विश्वलाई एउटा जटिल यान्त्रिक पूर्जा मान्दछ, जो एउटा स्वचालित यन्त्र सरह हो । यस

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

दृष्टिकोणबाट, प्रकृतिको कुनै पनि अङ्गको बारेमा खडा गरिने सवाल, यन्त्रका बारेमा हामीले सोच्ने चिन्तनसँग जोडिन पुग्छ । यान्त्रिक भौतिकवादलाई बुझ्न सौर्य प्रणाली बारे न्युटनको विवरणमा दिइएको दृष्टान्तका आधारमा हेरौँ- शून्यमा विचरण गर्ने कणहरुबाट यो जगत् बनेको छ भनी सोच्नुको तात्पर्य प्राचीन ग्रीसेली भौतिकवादी एपिक्युरसले जस्तै उही आमधारणालाई अपनाउनु हो । सूर्यको प्रत्यक्ष एवं स्पष्ट गतिको सम्बन्धमा एपिक्युरसको भनाइ अनुसार बुझ्नु पर्ने मुख्य कुरा के हो भने सूर्य कुनै देवता नभइ प्रदीप्त परमाणुहरुको एउटा सङ्ग्रह मात्र हो । यसका गतिको यान्त्रिक विवेचना आवश्यक छैन । उनी के भन्थे भने सायद सूर्य पृथ्वीको वरिपरि घुम्छ । त्यसैले प्रत्येक रात सूर्य विशृङ्खलित हुन्छ । यसका परमाणुहरु अलग अलग भई छुट्टिन्छन् । प्रत्येक रात पछिको बिहान उदाउने सूर्य नयाँ सूर्य हो । अर्को तर्फ न्यूटन भने गुरुत्वाकर्षण तथा यान्त्रिक शक्तिहरुको आधारमा सौर्य प्रणालीले कसरी काम गर्छ भनी ठिकसित देखाउन र त्यसको यन्त्रशास्त्रलाई प्रमाणित गर्न कटिबद्ध थिए । तर जसरी सौर्य प्रणालीले कसरी काम गर्छ भन्ने कुरामा एपिक्युरसले कुनै वास्ता गरेनन्, ठिक त्यसै गरी न्युटनले पनि त्यसको उत्पत्ति तथा विकासको बारेमा कुनै चासो लिएनन् । न्युटनले सौर्य प्रणालीलाई मेसिनरीको एउटा स्थिर पूर्जाको रूपमा, सम्भवत: ईश्वरले सृष्टि गरेको ठाने । सौर्य प्रणाली कसरी उत्पन्न भयो ? कसरी त्यसले विकास गर्‍यो ? भन्ने विषयमा होइन, त्यसले कसरी काम गर्छ ? भन्ने सवालमा मात्र न्युटनले आफूलाई केन्द्रित गरे ।

हार्भे (harve) को रक्त सञ्चार सम्बन्धी अन्वेषणमा पनि उही यान्त्रिक धारणा झल्किन्थ्यो । उनको अन्वेषणको सारतत्त्व के थियो भने मुटु एक किसिमको पम्प हो, त्यसले रगतलाई धमनीबाट बाहिर घचेट्दछ, त्यो रगत नसाहरुबाट फेरि मुटुमै फर्कन्छ, रक्त सञ्चारको सम्पूर्ण संरचना अनेकौं भल्भहरुद्वारा व्यवस्थित एवं नियन्त्रित हुन्छ भन्ने कुरालाई उनले प्रमाणित गरी देखाइ दिए । उनले उक्त सञ्चारको यान्त्रिकतालाई प्रमाणित गरी देखाइ दिए । यान्त्रिक दृष्टिकोणलाई राम्ररी बुझ्न हामीले यान्त्रिकता भनेको के हो ? यान्त्रिकताको विशेषता के छ ? भन्ने प्रश्नको समाधान खोज्नु पर्दछ ।

क) आपसमा फिट भएर बसेका स्थायी पूर्जाहरुबाट यान्त्रिकता बनेको हुन्छ ।
ख) उक्त यान्त्रिकतालाई क्रियाशील बनाउन प्रेरक शक्तिको आवश्यकता पर्दछ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

ग) एक पटक क्रियाशील बनाइए पछि पूर्जाहरु आपसमा क्रियारत हुन्छन् र ठिकसित भन्न सकिने नियम अनुसार नतिजा उत्पन्न गर्दछन् ।

यस किसिमको यान्त्रिकतालाई एउटा घडीको उदाहरणमा हेरौं- बडो जतनसाथ जडिएका दाँतीवाल पाङ्ग्रा, कमानीदार चूल इत्यादि विभिन्न पूर्जाहरुबाट घडी बनेको हुन्छ । त्यसलाई दम दिनु पर्छ । अनि जब कमानी फक्रन्छ, त्यसका पूर्जाहरु घडी साइजहरुलाई ठिकसित थाहा भएको नियम बमोजिम आपसमा क्रियारत रहन्छन् जसको फलस्वरूप डायलमा सुइहरुको नियमित गति उत्पन्न हुन्छ । घडी जस्तो यान्त्रिकताले कसरी काम गर्छ भनी जान्न हामीले त्यसका प्रत्येक पूर्जालाई चिन्नु पर्छ । त्यसका पूर्जाहरु के के हुन् ? कसरी ती पूर्जाहरु आपसमा जडिएका हुन्छन् ? आवश्यक प्रेरक शक्तिको प्रयोगद्वारा यान्त्रिकतालाई एक पटक गतिशील बनाइ सके पछि ती पूर्जाहरुले आफ्ना अन्त:क्रियाद्वारा ठिकठिक यान्त्रिक विशेषता स्वरूप समग्र गतिलाई कसरी उत्पन्न गर्छन् भनी पत्ता लगाउनु पर्छ । यो कुरा ठिक त्यस्तै छ जस्तो यान्त्रिक भौतिकवादीहरु प्रकृतिको सम्बन्धमा सोच्ने वा मान्ने गर्छन् । तिनीहरु प्रकृतिको प्रत्येक पूर्जालाई चिन्न खोज्दछन् । प्रकृतिका आधारभूत पुर्जाहरु के के हुन्, कसरी ती पुर्जाहरु आपसमा जकडिएका हुन्छन् । तिनीहरुको अन्त:क्रियाले कसरी सम्पूर्ण परिवर्तनहरु अथवा विश्वका सम्पूर्ण परिघटनाहरुलाई उत्पन्न गर्छन् भनी पत्ता लगाउन खोज्दथे । त्यसका साथै यान्त्रिकताले कसरी काम गर्छ भनी पत्ता लगाएर तिनीहरु त्यसलाई कसरी मर्मत गर्ने ? सुधार गर्ने ? बदल्ने ? अथवा मानिसका आवश्यकता अनुरूप नयाँ नयाँ परिणामहरु निकाल्न लगाउने ? भनी पत्ता लगाउन खोज्दथे ।

३. यान्त्रिक भौतिक वादका सबल र दुर्बलपक्ष

प्रकृतिलाई बुझ्ने मार्गमा यान्त्रिक भौतिकवाद एउटा महत्त्वपूर्ण कोशेढुङ्गा थियो, पुँजीवादी विचारकहरुको महान् प्रगतिशील कदम थियो । आध्यात्मिक प्रत्ययवाद विरुद्ध लक्षित वज्रमुक्का थियो । यान्त्रिकतावादीहरु आफ्नो भौतिकवादी सोचमा परिपूर्ण थिए किनकि प्रकृति सम्बन्धी वैज्ञानिक अन्वेषणमा प्रयोग गरिएका यान्त्रिक धारणाहरुलाई चेतना तथा समाजको क्षेत्रसम्म विस्तार गर्ने प्रयास गर्दै तिनीहरुले प्रत्ययवाद तथा पुरोहितवाद विरुद्ध प्रगतिशील सङ्घर्ष छेडेका थिए । उनीहरु मानिसका सम्पूर्ण भावनात्मक क्रियाकलापलाई प्रकृति जगत्को यान्त्रिक संरचनामा समावेश गर्न खोज्दथे ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

कैयौं उग्र यान्त्रिकतावादीहरुले त भौतिक प्रक्रियाहरुलाई मात्र होइन, वनस्पति तथा पशु पन्छी र मानिस स्वयम्लाई एउटा यन्त्र मान्दथे । सत्रौं शताब्दीका प्रसिद्ध फ्रेन्च दार्शनिक डेकार्टले के भनेका थिए भने 'सम्पूर्ण प्राणीहरु एक प्रकारका जटिल यन्त्र हुन्, एक प्रकारका स्वचालित रोबोट हुन् ।' परन्तु मानिस भने फरक छ किनकि उससँग आत्मा भन्ने चिज छ । अठारौं शताब्दीमा डेकार्टकै एकजना अनुयायी चिकित्सक लामैत्रीले एउटा पुस्तक लेखेका छन् जसको नाम नै अत्यन्त उत्तेजक छ : **'मानिस एउटा मेसिन हो ।'** लामैत्रीको भनाइ के थियो भने मानिस पनि मेसिन नै हो, यद्यपि त्यो अति जटिल संरचनामा बनेको हुन्छ । यस धारणालाई एउटा अत्यन्त घातक विचारको रूपमा, ईश्वरको त कुरै छाडौं, मानव प्रकृतिकै पनि भयङ्कर अपमान हो भनी घृणा गरियो । उक्त दृष्टिकोण त्यस वेला मानिसको आफ्नै किसिमको प्रगतिशील विचार थियो । मानिसहरु भनेका अजम्बरी आत्माले बास गर्ने माटाका अभागी पुतला हुन् भन्ने विचारको तुलनामा मानिस एउटा मेसिन हो भन्ने विचार मानव स्वभावलाई बुझ्ने सवालमा एउटा उन्नति नै थियो । तुलनात्मक रूपले विचार गर्दा उक्त विचार अधिक मात्रामा मानवीय विचार थियो ।

प्रसिद्ध अङ्ग्रेज भौतिकवादी तथा काल्पनिक समाजवादी रबर्ट ओबेनले आफ्नो समयका धर्मात्मा उद्योगपतिहरुलाई भने- 'अनुभवले तपाईहरुलाई सफा, सुग्घर सुव्यवस्थित एवं सर्वथा उच्च कार्यस्थितिमा रहेको यान्त्रिकता र फोहर मैलो, अव्यवस्थित एवं उचित कार्यस्थितिमा नभएको यान्त्रिकता बीचका परिणामहरुको भिन्नतालाई देखाइ सकेको छ । यदि आफ्ना निर्जीव मेसिनप्रतिको यथोचित हेर-विचारले यस किसिमका लाभदायी परिणाम निकाल्न सक्छ भने, तपाईंहरुले अत्यन्त आश्चर्यजनक रूपले निर्मित आफ्ना सजीव मेसिनप्रति पनि त्यतिकै ध्यान दिनु भएको खण्डमा जुनसुकै अपेक्षा पनि पूरा गर्न सकिन्छ ।' यस प्रकारको मानववाद वास्तवमा पुँजीवादी मानवतावाद नै थियो । सबै प्रकारका यान्त्रिक भौतिकवाद जस्तै उक्त मानवतावाद पनि पुँजीपति वर्गको वर्गीय दृष्टिकोणमा आधारित थियो । **मानिस एउटा मेसिन हो** भन्ने विचार उत्पादनमा मानिसलाई फगत मेसिनको एउटा पूर्जा मान्ने धारणामा आधारित छ । यस धारणाले एकातिर मेसिन रूपी मानिसको राम्रो हेरविचार गर्नु पर्छ, उसलाई उचित कार्यावस्थामा राख्नु पर्छ भन्छ भने अर्कोतिर त्यसले मेसिन रूपी मानिसलाई काम गर्न सक्ने हदसम्म जीवित राख्न आवश्यक न्यूनतम खर्च भन्दा बाहेक एक चुनदाम पनि खर्च गर्नु हुन्न भन्ने कुरामा जोड दिन्छ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

यान्त्रिक भौतिकवादका कमजोरी तथा सीमाहरु थिए र छन् । सर्वप्रथम त्यसले भौतिकवादी दृष्टिकोणलाई दृढताका साथ थाम्नै सकेन । यदि जगत्लाई एउटा मेसिनको रूपमा मान्ने हो भने कसले त्यसको निर्माण गऱ्यो । कसले त्यसलाई गतिशील बनाई रहेको छ भन्ने प्रश्न खडा हुन्छ । यान्त्रिक भौतिक वादका अनुसार यो जगत्लाई निरन्तर रूपले कत्ति पनि हस्तक्षेप नगर्ने । वस्तुहरुलाई निरन्तर गतिशील गर्ने अर्थात् सृष्टि गरिसकेपछि तमासा हेरेर बस्ने एक जना परमात्माको आवश्यकता पर्दछ । यस प्रकारको "परमात्मा" को अस्तित्वलाई सबै जसो यान्त्रिक भौतिकवादीहरु विना आधार एवं प्रमाण मान्ने गर्दछन् । उदाहरणार्थ, भोल्टेयर तथा थोमस मुन जस्ता व्यक्तिहरुले समेत परमात्माको अस्तित्वमा विश्वास गर्दथे । परमात्माको अस्तित्वलाई स्वीकार गर्नु आध्यात्मिक प्रत्ययवाद हो ।

यान्त्रिक भौतिकवादले जहाँतहीं परिवर्तन देख्दछ, तर त्यसले परिवर्तनलाई यान्त्रिक प्रक्रियाहरुको अनन्त आवृत्ति, उस्तै किसिमका परिवर्तनहरुको क्रियाचक्र बाहेक अरू केही होइन भन्दछ । किनभने त्यसले सम्पूर्ण परिघटनालाई यान्त्रिक अन्त:क्रियाकै एउटा संरचनामा बदल्ने प्रयास गर्दछ । यान्त्रिक भौतिक वादको यो सीमा हाम्रो जीवन र जगत् एउटा मेसिन हो भन्ने धारणासँगै जोडिएको छ । कारण, जसरी एउटा मेसिनलाई क्रियाशील बनाइ दिनु पर्छ, ठिक त्यसै गरी जुन कामको निम्ति उक्त मेसिन बनाइएको हो त्यसले त्यही एउटा काम बाहेक अरू कुनै पनि काम कहिल्यै गर्न सक्तैन । त्यसले न आफूलाई बदल्न सक्छ न कुनै नवीन कुरा नै उत्पन्न गर्न सक्छ । त्यसैले जब नयाँ गुणका उत्पत्तिको सवाल उठ्छ, तब यान्त्रिक सिद्धान्त सर्वदा त्यही कुरामा आएर धराशायी हुन्छ । त्यसले परिवर्तनलाई त देख्छ, तर नवीनता र विकासलाई देख्दैन ।

प्रकृतिका विभिन्न प्रक्रियाहरु- उदाहरणार्थ रासायनिक प्रक्रियाहरु तथा जीवित वस्तुका प्रक्रियाहरु- सबैलाई वास्तवमा पदार्थका कणहरुको यौटै र उस्तै किसिमको यान्त्रिक प्रक्रियामा बदल्न सकिँदैन, रासायनिक अन्त:क्रियाहरु यान्त्रिक अन्त:क्रियाभन्दा फरक हुन्छन् । कारण, रासायनिक अन्त:क्रियाको कारणबाट उत्पन्न परिवर्तनले गुणात्मक परिवर्तन ल्याउँछ । यदि आपसमा टक्कर खाने दुइटा कणका अन्त:क्रियाको बारेमा विचार गर्ने हो भने तिनका गुणात्मक लक्षणहरु असम्बद्ध एवं अप्रासङ्गिक बन्दछन् । परिणामलाई प्रत्येक कणको परिमाण तथा गतिको दिशामा हुने परिवर्तनको आधारमा व्यक्त गरिन्छ । परन्तु यदि दुई रासायनिक वस्तुहरु रासायनिक तबरले नै मिसिन पुगे भने ती दुवै वस्तुबाट गुणात्मक रूपले

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

भिन्न एउटा नवीन तेस्रो वस्तु उत्पन्न हुन्छ । त्यसै गरी, यन्त्रशास्त्रको दृष्टिकोणमा ताप भनेको पदार्थका कणहरुको गतिको परिमाणमा हुने अधिकता बाहेक अरू केही होइन । तर रसायन शास्त्रको क्षेत्रमा तापको प्रयोगले गुणात्मक परिवर्तन ल्याउँछ ।

प्राकृतिक प्रक्रियाहरु यान्त्रिक अन्त:क्रियाका उस्तै क्रियाचक्रको आवृत्तिबाट बनेका हुँदैनन् । प्रकृतिमा अस्तित्वका नित्य नयाँ स्वरूपहरु उत्पन्न गर्ने, अथवा उही वस्तुको, पदार्थको गतिको अस्तित्वका नित्य नयाँ स्वरूपहरु उत्पन्न गर्ने प्रक्रिया चलिरहेको हुन्छ । त्यसले वस्तुलाई निरन्तर विकास एवं क्रमिक विस्तार गरी रहन्छ । त्यसैले प्रकृतिलाई व्याख्या गर्ने क्रममा यान्त्रिक भौतिकवादी धारणा अत्यन्त दुर्बल र गलत बन्ने गर्दछ ।

यान्त्रिक भौतिकवादले सामाजिक विकासको व्याख्या गर्न त झनै सक्दैन । त्यसले समाजलाई पनि जड पदार्थमा रहने अणु जस्तै सामाजिक परमाणुहरुबाट बनेको बताउँदै उग्र पुँजीवादी धारणालाई नै अभिव्यक्त गर्दछ । यस प्रकारको दृष्टिकोणबाट समाज विकासका आर्थिक तथा सामाजिक कारकहरुलाई पत्ता लगाउन सकिँदैन । त्यसले महान् सामाजिक परिवर्तनहरु बिल्कुलै आकस्मिक ढङ्गले उत्पन्न हुन्छ भन्ने ठान्दछ । मानव गतिविधि कि त बाह्य कारणहरुको यान्त्रिक परिणामका रूपमा देखा पर्दछ अथवा त्यसलाई स्वस्फूर्त भनी व्याख्या गर्ने हुँदा अन्तत: यान्त्रिक भौतिकवाद आध्यात्मिक प्रत्ययवादमा पतित हुन्छ । त्यस कारण यान्त्रिक भौतिकवादले मानिसको सामाजिक क्रियाकलापहरुको विवेचना गर्नै सक्तैन ।

४.यान्त्रिक भौतिकवाद तथा काल्पनिक समाजवाद

यान्त्रिक धारणाले मानिसको बिलकुलै अमूर्त व्याख्या गर्दथ्यो । त्यसले प्रत्येक मानिसलाई प्रकृतिद्वारा निश्चित गुण, विशेषता तथा अधिकार युक्त सामाजिक परमाणुको रूपमा हेर्दथ्यो । यो कुरा मानिसका अधिकार सम्बन्धी पुँजीवादी अवधारणाको रूपमा रहेको **'सबै मानिस समान छन्'** भन्ने नारामा अभिव्यक्त हुने गर्दथ्यो । परन्तु मानवाधिकारको अवधारणालाई मानिसको अमूर्त स्वभावका आधारमा छिनोफानो गर्न सकिन्न । त्यो त मानिस बस्ने समाजको अवस्थाद्वारा निर्धारित हुने कुरा हो । न त मानिसहरु स्वभावैले जे छन् त्यही हुन् । मानिसहरु त जे छन् त्यही नभएर आफ्नो सामाजिक क्रियाकलापको परिणाम स्वरूप आफैँलाई बदल्ने सचेत प्राणी हुन् । सबै मानिसहरु स्वभावैले बराबर पनि हुँदैनन् । नागरिकको रूपमा अधिकारको समानता, कानुनी समानता जस्ता औपचारिक समानतामा सीमित अमूर्त

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

समानता सम्बन्धी पुँजीवादी अवधारणाको विरुद्ध द्वन्द्वात्मक भौतिकवादी दर्शनले के घोषणा गर्‍यो भने समानताका लागि श्रमजीवी वर्गको वास्तविक माग या लक्ष्य वर्गहरुको उन्मूलन गर्ने माग हो । समानताका निम्ति आवश्यकताभन्दा ज्यादा माग गर्नु मूर्खता हो ।

मानिसलाई सामाजिक परमाणु मान्ने आफ्नै काल्पनिक एवं यान्त्रिक दृष्टिकोण अँगाल्दा आफ्नो प्रारम्भिक अवस्थामा प्रगतिशील रहेका यान्त्रिकतावादीहरुले मानव जातिका लागि कस्तो किसिमको समाज सर्वोत्तम होला ? आफूले सोचे जस्तै अमूर्त मानव स्वभावका निम्ति के कुरा सबभन्दा सुहाउँदो होला ? भनेर काल्पनिक तबरले नै ती कुराको समाधान खोज्ने प्रयास गरे । उनीहरुका सोचाइलाई मार्क्सभन्दा अघिका समाजवादी विचारकहरु अथवा काल्पनिक समाजवादीहरुले अँगालेका थिए । वास्तवमा काल्पनिक समाजवादीहरु यान्त्रिक भौतिकवादीहरु नै थिए । उनीहरुले समाजवादलाई एउटा आदर्श समाजको रूपमा प्रस्तुत त गर्दथे तर समाजवादलाई पूँजी वादको अन्तरविरोधबाट विकसित हुने अनिवार्य परिणाम भनी बुझ्दैनथे । उनीहरु के सोच्दथे भने मानिसमा आवश्यक बुद्धि एवं चातुर्य भएपछि जुनसुकै समयमा समाजवाद हासिल गर्न सकिन्छ । उनीहरुले समाजवादलाई पुँजीवाद विरुद्ध मजदुर वर्गको सङ्घर्षद्वारा जितिने कुरा हो भनी बुझ्दै बुझ्नेनन् । उनीहरु के सोच्दथे भने समाजवाद मानव स्वभावका आवश्यकता अनुकूलको न्यायपूर्ण समाज व्यवस्था हो भनी ठाने र जब प्रत्येक व्यक्ति समाजवादप्रति विश्वस्त हुनेछ तब त्यो व्यवस्था स्वत: हासिल हुनेछ । यसै धारणाबाट प्रेरित भई रबर्ट ओबेनले महारानी भिक्टोरिया तथा आर्कबिशपलाई आफ्नो समाजवादी कार्यक्रम मान्न अनुरोधसमेत गरेका थिए ।

यान्त्रिक भौतिकवादीहरु र काल्पनिक समाजवादीहरु के सोच्ने गर्दथे भने मानिस, उसको चरित्र तथा उसका क्रियाकलापहरु उसको आफ्नै परिवेश तथा शिक्षाद्वारा निर्धारित हुन्छ । त्यस कारण तिनीहरुले के घोषणा गरे भने मानिसलाई अधिकतम सुखी, समृद्ध तथा विवेकपूर्ण बनाउन उसलाई राम्रो वातावरणमा राखेर राम्रो शिक्षा दिए पुग्छ । त्यही काल्पनिकतामा आधारित भएर रबर्ट ओबेनले आफ्नो 'सुखी समाज' नामको बस्ती बसालेका थिए । मानिस परिवेश तथा लालन-पालनको उपज हो, त्यसैले परिवर्तित मानिस पनि परिवर्तित परिवेश तथा परिवर्तित लालन-पालनबाट नै उत्पन्न हुन्छ भन्ने यान्त्रिक भौतिकवादी मान्यताले परिवेश भन्ने कुरा स्वयम् मानिसद्वारा परिवर्तित हुन्छ र शिक्षकलाई पनि शिक्षित पार्नु पर्छ भन्ने कुरा चटक्क

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

बिर्सिदिन्छ । मानिस यदि परिस्थिति कै मात्र उपज हो भने ऊ परिस्थितिकै दयामा बाँच्नु पर्ने हो । परन्तु त्यसका विपरीत मानिसले आफ्नो परिस्थितिलाई नै बदल्न सक्छ । अनि परिवर्तित परिस्थितिको यान्त्रिक परिणाम स्वरूप होइन, आफ्नो परिवेशलाई बदल्ने उसको आफ्नै गतिविधिका क्रम तथा परिणामस्वरूप मानिस आफैँ पनि परिवर्तित हुन्छ । तसर्थ नवीन गतिविधि तथा नवीन विचार, परिवर्तित परिवेश तथा परिवर्तित मानिस उत्पन्न गर्ने मानव समाजमा क्रियारत यथार्थ भौतिक सामाजिक कारणहरु के हुन् भन्ने तर्फ यान्त्रिक भौतिकवाद प्रवेश नै गर्दैन । त्यसले न सामाजिक विकासका नियमहरुलाई नै व्याख्या गर्न सक्छ, न त समाजलाई कसरी बदल्ने ? भनी देखाउनै सक्छ । त्यसैले यान्त्रिक भौतिकवादले आफ्नो जमानाको प्रगतिशील एवं क्रान्तिकारी सिद्धान्त भएर पनि समाजलाई बदल्ने प्रयत्नमा व्यापक श्रमजीवी जनताको सङ्घर्षलाई मार्गदर्शन गर्न सकेन ।

५. यान्त्रिक भौतिकवाद र पदार्थवाद

यान्त्रिक भौतिकवादले केही जडसूत्रवादी अवधारणालाई जन्म दिन्छ । जस्तै यो जगत् निश्चित एवं निश्चल गुण भएका स्थायी एवं स्थिर वस्तु वा कणहरुबाट बनेको छ । पदार्थका कण स्वभावैले निश्चल हुन्छन् । बाह्य कारणद्वारा बाहेक कहिल्यै कुनै परिवर्तन हुँदैन । सबै गति वा परिवर्तनलाई पदार्थका पृथक् कणहरुको यान्त्रिक अन्तःक्रियामा बदल्न सकिन्छ । प्रत्येक कण स्वतन्त्र छन् । तिनको आफ्नै निश्चित प्रकृति हुन्छ । अलग अलग वस्तुहरु बीचको सम्बन्ध खालि बाह्य स्वरूपमा मात्र रहन्छ आदि । यान्त्रिक सोचाइको जडसूत्रवादी दृष्टिकोणलाई परास्त गर्दै । त्यसलाई उछिन्दै द्वन्द्वात्मक भौतिकवादले के मान्दछ भने यो जगत् वस्तुहरुको समग्रता नभई प्रक्रियाहरुको समग्रता हो, पदार्थलाई गतिबाट अलग गर्न सकिन्न, पदार्थ र गति अभिन्न छन्, पदार्थको गतिले एक अर्काबाट उत्पन्न हुने र एक अर्कामा फेरिने स्वरूपहरुको असीमित विविधतालाई समेट्दछ । वस्तुहरु अलग एवं पृथक् इकाईका रूपमा होइन सम्बद्ध इकाई, अनिवार्य सम्बन्ध तथा अन्तरनिर्भरतामा समेत रहन्छन् ।

यान्त्रिक अवधारणाका सीमाहरुलाई कसरी पार लगाउन सकिन्छ भनी पत्ता लगाउन हामीले सर्वप्रथम यान्त्रिक भौतिकवादीद्वारा प्रस्तुत केही अत्यन्तै जडसूत्रवादी प्रस्थापनाहरु माथि विचार गर्नुपर्दछ । यी यान्त्रिक प्रस्थापनाहरु मध्ये कुनै एकको पनि औचित्य प्रमाणित हुँदैन । यान्त्रिक सोचले सम्पूर्ण परिवर्तनको आधार निश्चल एवं निश्चित गुण भएका स्थायी एवं स्थिर

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

वस्तुहरुमा देख्छ । यो जगत् आफ्ना अन्तर्क्रियाको दौरान स्थान, पिण्ड तथा गति जस्ता गुणहरुमा प्रकट हुने पदार्थका अभिभाज्य एवं अविनाशी कणहरुबाट बनेको छ भन्दै यान्त्रिक भौतिकवादले समयको एक निश्चित क्षणमा पदार्थका प्रत्येक कणको स्थान, घनत्व र गति जान्न सकियो भने जगत्को बारेमा जति भन्न सकिने छ त्यति सबै कुरा त्यसै बेला जान्न सकिन्छ र यन्त्रशास्त्रको नियमहरुलाई उपयोग गरी पछि हुने कुराको पनि भविष्यवाणी गर्न सकिन्छ भन्दछ । यान्त्रिक सोचको यो पहिलो जडसूत्रात्मक प्रस्थापना हो । हामीले त्यसलाई नकार्नु पर्छ । कारण, यो जगत् वस्तुहरुबाट होइन प्रक्रियाहरुबाट बनेको छ, जसमा वस्तुहरु उत्पन्न हुने र बिलाएर जाने गर्दछन् । किनभने जगत्लाई तयारी वस्तुहरुको समग्रताको रूपमा होइन प्रक्रियाहरुको समग्रतामा बुझ्नु पर्छ, जसमा हाम्रा दिमाग भित्रका मानसिक छवि वा धारणाभन्दा कति पनि कम स्थिर नदेखिने वस्तुहरु उत्पन्न हुने र बिलाएर जाने अवधि परिवर्तनबाटै गुज्रन्छन् । आफ्नो नवीनतम विकासका क्रममा विज्ञानले हामीलाई सिकाउने कुरा पनि वास्तवमा यही हो । अनादि अनन्त तथा अभाज्य ठानिने परमाणुलाई इलेक्ट्रोन, प्रोटोन तथा न्युट्रोनमा विभाजित गरिएको छ । ती इलेक्ट्रोन, न्युट्रोन तथा प्रोटोन स्वयम् पनि आधारभूत कणहरु होइनन् । तिनीहरु पनि परमाणु जस्तै अनित्य एवं नाशवान् छन् । विज्ञानले झन् बढी झन् स्पष्टसित के देखाउँदै आएको छ भने तिनीहरु पनि उत्पन्न हुन्छन्, कैयौं रूपान्तरणको क्रमबाट गुज्रन्छन् र बिलाएर जान्छन् । निश्चित अवस्थाको सन्तुलनमा गतिशील हुन्छन् । जुन कुरा आधारभूत छ त्यो कुरा वस्तु वा कण होइन, प्रकृतिको अनन्त प्रक्रिया हो जसमा वस्तुहरु "अस्तित्वमा आउनु र बिलाएर जानुको अविच्छिन्न परिवर्तन" को क्रमबाट गुज्रन्छन् । प्रकृतिको प्रक्रिया मात्र सीमाहीन छ, अन्तहीन छ । नवीन आकृतिहरु सदा प्रकट भई नै रहन्छन् । परन्तु तिनलाई कुनै एक अन्तिम तात्त्विक अङ्गको रूपमा बदल्न सकिँदैन । लेनिन लेख्दछन्- 'परमाणु जतिकै इलेक्ट्रोन पनि गतिशील रहेको छ र प्रकृति सीमाहीन अनन्ततामा छ ।'

समाजको विषयमा विचार गर्दा पनि एउटा अमुक समाजलाई नरनारीहरु सङ्गठित हुने संस्थाको आधारमा मात्र बुझ्न सकिन्न, हामीले त लगातार भई रहने सामाजिक प्रक्रियालाई बुझ्नु पर्दछ, जुन प्रक्रियाको क्रममा मानिसहरु एवं संस्थाहरु दुवै रूपान्तरित हुन्छन् विकसित हुन्छन् र परिवर्तित अवस्थामा पुग्दछन् । कुनै बाहय कारणको क्रियाद्वारा बाहेक पदार्थमा कुनै परिवर्तन कहिल्यै हुन सक्तैन भन्ने सोच दोस्रो कठमुल्लावादी प्रस्थापना हो ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

जसरी मेशिनको एउटा पुर्जालाई अर्को पुर्जाले क्रियाशील नगरुन्जेल गतिशील बन्दैन, ठिक त्यसै गरी यान्त्रिकताले पदार्थलाई एउटा जडको रूपमा गतिहीन, अथवा अझ भनौं, आन्तरिक गतिविहीनतामा देख्दछ । यान्त्रिकताले के मान्छ भने कुनै चिजले ठेल्ने वा तान्ने काम नगरुन्जेल कहिल्यै कुनै वस्तु चल्दैन । कुनै चिजले प्रभावित नगरुन्जेल त्यो वस्तु कहिल्यै बदलिँदैन । पदार्थको सम्बन्धमा यस प्रकारको धारणालाई मान्ने यान्त्रिकतावादीहरुले जुनसुकै वस्तुलाई प्रारम्भिक गति प्रदान गर्नको निमित्त "परमात्मा" प्रति विश्वास गर्नु आश्चर्यको कुरा थिएन । यो सिद्धान्तले पदार्थ र गतिलाई अलग्याउँछ । यसले पदार्थलाई एउटा मृतपिण्डको रूपमा मात्र मान्दछ । पदार्थलाई बाहिरी शक्तिले मात्र गतिशील बनाउँछ भनी ठान्दछ । त्यसको विपरीत, तथ्य के हो भने पदार्थ र गतिलाई अलग गर्नै सकिन्न । गति भनेको पदार्थको अस्तित्वको प्रतीक हो । गति विना पदार्थ न कहिल्यै कहीँ रहेको छ, न रहनै सक्ने छ । अन्तरिक्षमा हुने गति, विभिन्न खगोलीय पिण्डहरु र स-साना पिण्डहरुको यान्त्रिक गति, तापको रूपमा अथवा विद्युतीय वा चुम्बकीय प्रवाहको रूपमा अणुहरुको गति रासायनिक सम्मिश्रण वा विशृङ्खलन, अर्गानिक जीवन जगत्मा पदार्थको प्रत्येक अलग परमाणु प्रत्येक निश्चित घडीमा गतिका उपयुक्त स्वरूपहरु मध्ये एक स्वरूपमा अथवा एकै समय कैयौं स्वरूपमा चलायमान हुन्छ । सन्तुलन भनेको सापेक्षित कुरा मात्र हो र गतिको कुनै एक वा अर्को स्वरूपसँगको सम्बन्धमा मात्र त्यसको कुनै अर्थ रहन्छ । उदाहरणार्थ, कुनै एउटा वस्तु जमीनमा छँदा यान्त्रिक सन्तुलनमा हुन सक्छ, अथवा त्यो यान्त्रिक रूपमा अचल हुन सक्छ । तर जसरी त्यस वस्तुले आफ्ना अति सूक्ष्म अङ्गहरुलाई आफ्नै तापक्रमद्वारा कम्पन हुनबाट रोक्न सक्तैन र त्यस वस्तुले आफ्नै परमाणुहरुलाई रासायनिक प्रक्रियाद्वारा गुञ्जनबाट रोक्न सक्तैन, ठिक त्यसै गरी यान्त्रिक सन्तुलनमा हुनु अथवा यान्त्रिक रूपमा अचल हुनुले त्यस वस्तुलाई पृथ्वीको गतिमा र सम्पूर्ण सौर्य मण्डलकै गतिमा सहभागी हुनबाट छेक्न कहिल्यै सक्तैन । गति विनाको पदार्थ भन्नु पदार्थ विनाको गति भन्नु जतिकै अकल्पनीय छ ।

पदार्थ कहिल्यै मृत, निर्जीव वा गतिहीन हुँदैन । निरन्तर परिवर्तनको प्रक्रियामा हुनु, निरन्तर गतिको प्रक्रियामा रहनु पदार्थको प्रकृति हो । एक पटक हामीले यस कुरालाई बुझेपछि प्रारम्भिक गति प्रतिको मोह अन्त्य हुन्छ । पदार्थ जस्तै गति पनि अनादि छ, त्यसको कुनै प्रारम्भ छैन । पदार्थ र गतिको अभिन्नताको धारणाले, गति भनेको पदार्थको अस्तित्वको प्रतीक हो भन्ने ठम्याइले भौतिक वादको बारेमा सोच्दा मात्र पनि मान्छेको मुटुलाई

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

थर्कमान बनाई दिने र विश्वको बारेमा "अन्तिम" सत्य पत्ता लगाउन मानिसलाई भौतिकवाद छोडी पुरोहितहरुको शरणमा पठाई दिने कैयौं दिग्भ्रमित प्रश्नहरुको समाधान निकाल्ने उपाय प्रदान गर्दछ । के परमात्माले जगत्को सृष्टि गरेका हुन् ? पदार्थको उद्गम के थियो ? गतिको उद्गम के थियो ? प्रत्येक कुराको प्रारम्भ कस्तो थियो ? सृष्टिको प्रथम कारण के थियो ? यी यस प्रकारका प्रश्नहरु हुन् जसले मानिसहरुलाई दिग्भ्रमित गर्दै अन्यौलमा पार्दछन् । तर यी प्रश्नहरुको स्पष्ट जबाफ दिन सकिन्छ ।

वास्तवमा कुनै परमात्माले जगत्को सृष्टि गरेको होइन । पदार्थको कुनै खास बनोट अथवा गतिशील पदार्थको कुनै खास प्रक्रियाको उद्गम र प्रारम्भ छ । पदार्थको एउटा खास बनोटको उद्गम त्यसै पदार्थको अघिल्लो गठनबाट हुन्छ । त्यसैले गतिशील पदार्थको एउटा खास प्रक्रियाको उदगम त्यसै गतिशील पदार्थको अघिल्लो प्रक्रियाबाट हुन्छ । तर गतिशील पदार्थको कुनै अलौकिक उद्गम छैन, कुनै प्रारम्भ कर्ता छैन । विज्ञानले हामीलाई पदार्थ र गतिको अभिन्नताको शिक्षा दिन्छ । कुनै वस्तु जतिसुकै अचल देखिए तापनि त्यस भित्र अविच्छिन्न गति हुन्छ । उदाहरणार्थ, परमाणुले आफ्ना अङ्गहरुलाई निरन्तर गतिको माध्यमद्वारा नै कायम राख्दछ । परिवर्तनका कारणहरुको विषयमा अध्ययन गर्दाखेरि परिवर्तनका बाह्य कारणहरुलाई मात्र पछ्याउनु हुन्न, प्रक्रिया स्वयम् भित्र परिवर्तनका स्रोतहरुलाई खोज्ने गर्नु पर्छ । परिवर्तनको स्रोतलाई त्यसको आफ्नै भित्री गतिमा, वस्तुहरु भित्र रहेका आन्तरिक गतिदेखि विकाससम्ममा खोज्नु पर्दछ । सामाजिक विकास तथा त्यसका नियमहरु खोज्दा पनि आफ्ना उच्च विचार तथा सदिच्छाद्वारा समाजको जडवत् जन समुदायलाई प्रभावित गर्ने ठुला मानिसहरुको कार्यद्वारा सामाजिक परिवर्तन हुन्छ भन्ने बुझ्नु हुन्न । आकस्मिक घटना वा बाह्य कारणले गर्दा सामाजिक परिवर्तन हुन्छ भनी सोच्नु हुन्न । सामाजिक परिवर्तन त समाजको आफ्नै आन्तरिक शक्तिहरुको विकासद्वारा सामाजिक वर्गद्वन्द्वबाट, उत्पादनका सामाजिक शक्तिहरुको विकासद्वारा हुन्छ भनी बुझ्नु पर्छ । वर्गीय विचारको द्वन्द्वले ज्ञानका शाखाहरुलाई समुन्नत बनाउँदै ल्याएको छ । त्यसैले समाजवादलाई कल्पनावादीहरुले सोचे जस्तै सुधारकहरुको सपनाका रूपमा हेरिनु हुँदैन, त्यसलाई हामीले पुँजीवादी समाजको विकासको परिणामका रूपमा हेर्नु पर्दछ । कणहरुको यान्त्रिक गति भन्नुको तात्पर्य बाह्य शक्तिको प्रभावस्वरूप कणहरुको सामान्य स्थान परिवर्तन भन्ने हुन्छ भन्दै पदार्थको गतिको अन्तिम एवं आधारभूत स्वरूप आन्तरिक गति नभई बाह्य कारण

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

मान्नु र सम्पूर्ण परिवर्तनहरु तथा सम्पूर्ण घटनालाई कणहरुको यान्त्रिक गतिमा परिणत गर्न र त्यसैद्वारा व्याख्या गर्न सकिन्छ भन्ने सोचाई लिनु यान्त्रिकताको तेस्रो कठमुल्लावादी मान्यता हो ।

वास्तवमा यान्त्रिकताले पदार्थका सम्पूर्ण गतिलाई एउटै यान्त्रिक गतिमा परिणत गर्दछ । हामीले पदार्थमा देख्ने सम्पूर्ण बदलिँदा गुणहरुलाई त्यसले पदार्थका आधारभूत यान्त्रिक गतिका विभिन्न स्वरूप बाहेक अरू केही होइन भन्छ । ती स्वरूपहरु जतिसुकै भिन्न खालका किन नहुन्, विकासको जस्तोसुकै नवीन तथा उच्च स्वरूपका किन नहुन्, तिनीहरु सबै एउटै र उही कुरामा अथवा पदार्थका अलग अलग अङ्गहरुको यान्त्रिक अन्तःक्रियाको अनन्त आवृत्तिमा परिणत हुन्छन् भन्दै सम्बन्ध, सन्तुलन र संश्लेषणलाई अस्वीकार गर्दछन् । यस किसिमको प्रस्थापनाको पक्षमा कुनै औचित्य भेटाउन सकिँदैन । भौतिक जगत्मा फरक किसिमका कैयौँ प्रक्रियाहरु छन् जसबाट पदार्थको गतिका विभिन्न स्वरूपहरु बन्दछन् । तर तिनीहरु सबैलाई कुनै पनि तरिकाले यान्त्रिक गतिको एउटै र उही स्वरूपमा परिणत गर्न सकिँदैन । द्वन्द्वात्मक भौतिकवादीहरु भन्दछन्- अति सामान्य अर्थमा पदार्थको अस्तित्वको प्रतीकका रूपमा, पदार्थको अन्तरनिहित विशेषताका रूपमा बुझिने गतिले स्थानको सामान्य परिवर्तनदेखि लिएर चिन्तनसम्मका ब्रह्माण्डमा हुने सम्पूर्ण परिवर्तन तथा प्रक्रियाहरुलाई समेट्दछ । गतिको प्रकृतिअन्वेषणले गतिका उच्च तथा अधिक जटिल स्वरूपहरु व्याख्या गर्ने क्रममा त्यसले कुनै उपलब्धि हासिल गरी सक्नुभन्दा पहिले त्यस गतिको तल्लो एवं अति सामान्य स्वरूपबाट थाल्न र तिनलाई पक्डन सिक्नु परेको थियो ।

वस्तुहरुको सामान्य स्थान परिवर्तन गतिको अत्यन्त सामान्य स्वरूप हो । गतिको यस्तो स्वरूपलाई यन्त्रशास्त्रले अध्ययन गर्दछ । परन्तु त्यसको अर्थ सम्पूर्ण गतिलाई नै गतिको त्यस अति सामान्य स्वरूपमा परिणत गर्न सकिन्छ भन्ने होइन । हामीले गतिको अति सामान्य स्वरूपदेखि लिएर त्यसका उच्चस्वरूपहरु, स्थानको सामान्य परिवर्तनदेखि लिएर चिन्तन मननसम्मका गतिका सम्पूर्ण स्वरूपहरु कसरी उत्पन्न हुन्छन् र कसरी तिनले विकास गर्दछन् भनी बुझ्नु पर्दछ । गतिको एउटा खास स्वरूप त्यसको अर्को स्वरूपबाट उत्पन्न हुन्छ । फेरि अर्को कुनै स्वरूपमा रूपान्तरित हुन्छ । गतिको तल्लो एवं सामान्य स्वरूप विना त्यसको उच्च एवं जटिल स्वरूपको अस्तित्व बन्न सक्तैन । तर यसको तात्पर्य गतिको उच्च एवं जटिल स्वरूपलाई त्यसको तल्लो र सामान्य स्वरूपमा परिणत गर्न सकिन्छ भन्ने होइन । गतिको उच्च एवं जटिल स्वरूपलाई त्यसको तल्लो र

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

सामान्य स्वरूपबाट अलग्याउन सकिन्न, तापनि त्यसको प्रकृति त्यहीं समाप्त हुँदैन । उदाहरणार्थ, हाम्रो मस्तिष्कमा भई रहने चिन्तनको प्रक्रियालाई गिदीको पहेंलो तत्त्वमा भई रहने रासायनिक, विद्युतीय गतिबाट छुट्ट्याउन सकिँदैन, त्यसलाई यान्त्रिक गतिमा परिणत गर्न सकिन्न र त्यसको प्रकृति पनि त्यहीं खतम हुँदैन ।

पदार्थको गतिका सम्पूर्ण स्वरूपहरुलाई यान्त्रिक गतिमा परिणत गर्न सकिन्छ भन्ने यान्त्रिक धारणालाई अस्वीकार गर्ने द्वन्द्वात्मक भौतिकवादी दृष्टिकोणलाई गतिका उच्च स्वरूपहरु त्यसका तल्ला स्वरूपबाट उत्पन्न हुन्छन् भनी व्याख्या गर्न सकिन्न भन्ने प्रत्ययवादी धारणाको रूपमा देख्ने गल्ती गर्नु हुँदैन । उदाहरणार्थ प्रत्ययवादीहरु के मान्दछन् भने जीवनलाई पदार्थका गतिको एउटा स्वरूप, निर्जीव पदार्थको कुनै विलक्षण प्रक्रियाबाट व्युत्पन्न गर्न नसकिने हुन्छ । उनीहरुका लागि पदार्थको संरचना भित्र अज्ञात एवं रहस्यमय तत्त्व अथवा सजीव शक्तिको प्रवेशबाट मात्र जीवन उत्पन्न हुन सक्छ र गतिको उच्चस्वरूपलाई त्यसको तल्लो स्वरूपमा परिणत गर्न सकिँदैन भन्नुको तात्पर्य गतिको तल्लो स्वरूपको विकासको क्रममा त्यसको उच्च स्वरूपलाई तल्लो स्वरूपबाट व्युत्पन्न गर्न सकिँदैन भन्ने होइन । त्यसैले भौतिकवादीहरुले सधैं के स्वीकार गर्दछन् भने निर्जीव पदार्थका अधिक जटिल स्वरूपहरुको एउटा निश्चित चरणमा जीवनको प्रादुर्भाव हुन्छ, निर्जीव पदार्थदेखि सजीव पदार्थसम्मको विकास कसरी हुन्छ भनी प्रयोगात्मक रूपले प्रमाणित गर्ने विज्ञानको अभिभारा पनि क्रमशः सफल हुँदो छ । त्यसैले पदार्थका सम्पूर्ण गतिलाई सामान्य एवं यान्त्रिक गतिमा परिणत गर्ने यन्त्रवादी मान्यतालाई अस्वीकार गर्नु पर्छ । हामीले त तल्लो स्तरबाट उच्चस्तरमा, सामान्य स्वरूपबाट जटिल स्वरूपमा र एउटा स्वरूपबाट अर्को स्वरूप उत्पन्न हुँदा खेरि पदार्थको गतिमा असीमित विविधतालाई परिवर्तन र रूपान्तरणका प्रक्रियामा अध्ययन गर्नु पर्छ ।

समाजको सम्बन्धमा त्यसका विभिन्न सदस्यहरुका समूह वा संस्था बन्ने भनिएका परमाणुहरुको यान्त्रिक अन्तःक्रियाद्वारा सामाजिक परिवर्तनको व्याख्या कसरी गर्न सकिन्छ भनी देखाउन आजसम्म कसैले जमर्को गरेकै छैन, यद्यपि त्यसो गर्नु यान्त्रिक मान्यताको तार्किक पराकाष्ठा नै हुनेछ । आर्थिक निर्णय वादको नामले जानिने यान्त्रिक सिद्धान्तले एउटा सर्वोत्कृष्ट प्रयास गरेको छ । यो सिद्धान्त बमोजिम समाजको सम्पूर्ण गतिलाई समाजमै भई रहने आर्थिक फेरबदलद्वारा व्याख्या गरिनु पर्छ । जब आर्थिक प्रक्रियाको बयान भई सकेको हुन्छ, सामाजिक परिवर्तनका निर्णायक तत्त्वहरु पनि रित्तिई

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

सकेको हुन्छ । यो एउटा जटिल गतिलाई एउटै र सामान्य स्वरूपमा परिणत गर्न सम्पूर्ण राजनीतिक, सांस्कृतिक तथा वैचारिक विकास लगायत समग्र सामाजिक परिवर्तनको प्रक्रियालाई आर्थिक प्रक्रियामा परिणत गर्ने यान्त्रिक मान्यताको एउटा उदाहरण बन्न पुग्छ । परन्तु सामाजिक विकासलाई व्याख्या गर्ने अभिभारा सम्पूर्ण विकासलाई नै एउटा आर्थिक प्रक्रियामा परिणत गर्ने प्रयासबाट पूरा हुन सक्तैन । सामाजिक विकासलाई व्याख्या गर्ने अभिभारा त सामाजिक गतिविधिका विविध स्वरूपहरु कसरी उत्पन्न हुन्छन् । समाजको विकास क्रममा कसरी तिनले आफ्नो भूमिका निर्वाह गर्छन् भन्ने कुरालाई आर्थिक प्रक्रियाको आधारमा स्पष्ट पार्नु हो ।

प्रत्येक वस्तु वा कण, जसका अन्त:क्रियाहरुबाट विश्वका घटनाहरुको समग्रता बन्दछ भनी बताइन्छ, त्यसको पनि आफ्नै निश्चित स्वतन्त्र प्रकृति हुन्छ । अर्को शब्दमा, प्रत्येक वस्तुलाई अन्य वस्तुहरुबाट पृथक्, एउटा स्वतन्त्र इकाईको रूपमा मान्न सकिन्छ । यो यान्त्रिकताको चौथो एवं अन्तिम हठवादी प्रस्थापना हो । यस प्रस्थापनाले अघि बढेर के भन्छ भने वस्तुहरु बीचको सम्पूर्ण सम्बन्ध खालि बाह्य सम्बन्ध मात्र हुन् । भन्नुको तात्पर्य, वस्तुहरु आपसमा विविध सम्बन्धमा आबद्ध हुन्छन् तर ती सम्बन्ध आकस्मिक हुन्छन् । सम्बद्ध वस्तुहरुको प्रकृतिमा तिनले फरक पार्दैनन् । अन्य वस्तुहरु सँगको बाह्य सम्बन्धमा आबद्ध हुने पृथक् इकाईको रूपमा प्रत्येक वस्तुको सम्बन्धमा उक्त प्रस्थापनाले के पनि भन्दछ भने यान्त्रिकताले सम्पूर्णलाई त्यसका अलग अंशहरुको योग भन्दा बढ्ता अरू केही मान्दैन । यस धारणा अनुसार सम्पूर्णको विकासका गुण तथा नियमहरु त्यसका सबै अंशहरुको गुणद्वारा अद्वितीय तवरले निश्चित गरिन्छन् ।

माथि उल्लिखित यान्त्रिकताका प्रस्थापनाहरु मध्ये एउटा पनि सही छैनन् । कुनै पनि वस्तु विशुद्ध पृथक्तामा, अस्तित्वका आफ्ना अवस्थाबाट अलग भएर, अन्य वस्तुहरुसँग त्यसको सम्बन्धबाट स्वतन्त्र रहँदैन । प्रत्येक वस्तु अन्य वस्तुहरुबाट स्वतन्त्र भएर होइन, प्रत्येक वस्तुको अन्य वस्तुहरुसँगको सम्बन्धमा, वस्तुहरु उत्पन्न हुन्छन्, अस्तित्ववान् रहन्छन् अनि बिलाएर जान्छन् । कुनै पनि वस्तुको प्रकृति स्वयम् त्यस वस्तुको अन्य वस्तुहरुसँगको सम्बन्धद्वारा परिवर्तित एवं रूपान्तरित हुन्छ । वस्तुहरु जब यस्ता सम्बन्धमा आबद्ध हुन्छन् तब तिनीहरु एउटा सम्पूर्णको अंश बन्दछन् । सम्पूर्णलाई त्यसका अंशहरुको योग बाहेक अरू केही होइन भनी मान्न सकिँदैन । सम्पूर्ण आफ्ना अङ्गहरुद्वारा निर्धारित हुन्छ भन्न सकिन्छ । अंशहरु पनि सम्पूर्णद्वारा नै निर्धारित हुन्छ भनी भन्न सकिन्छ । विज्ञानको

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

विकासले पनि पुरानो यान्त्रिक प्रस्थापनाको अग्राह्यतालाई प्रस्ट पार्दछ । यी प्रस्थापनाहरुको प्रस्ताव पृथक् कणहरुको यान्त्रिक अन्त:क्रिया अध्ययन गर्ने अत्यन्त सीमित क्षेत्रमा मात्र रहेको छ । भौतिक शास्त्रमा विद्युतीय-चुम्बकीय क्षेत्रको अध्ययन र विकास भएपछि ती प्रस्थापनाहरु भताभुङ्ग भएका थिए । जीव विज्ञानको क्षेत्रमा, जीवित पदार्थको अध्ययनको क्षेत्रमा, ती प्रस्थापनाहरु अझ झन् कम मात्रामा ग्राह्य छन् । मानिस र समाजको अध्ययनको क्षेत्रमा त तिनीहरु त्योभन्दा निक्कै कम मात्रामा मात्र ग्राह्य छन् । यान्त्रिकतावादीहरुले सधैं प्रयास गर्ने गरे जस्तै हामीले पनि सामाजिक प्रक्रियालाई खालि मानव प्रकृतिका निश्चित लक्षणको फलस्वरूप उत्पन्न भनी बुझ्न सक्तैनौं । कारण, मानव प्रकृति जहिले पनि मानिसका सामाजिक सम्बन्धमा हुने परिवतर्नद्वारा निर्धारित हुन्छ र विविध प्रसङ्गमा ती परिवर्तनहरु सँगसँगै परिवर्तित हुन्छ ।

६. निष्कर्ष

यान्त्रिक भौतिक वादका प्रस्थापनाहरुलाई जब हामीले बुझ्छौं र नकाछौं, तब हामीले एउटा भिन्दै र नौलो खालको द्वन्द्वात्मक भौतिकवादी दर्शन अर्थात् यान्त्रिक भौतिक वादका कमजोरीहरु तथा त्यसका सङ्कीर्ण एवं हठवादी प्रस्थापनालाई पार गर्ने वैज्ञानिक भौतिक वादको आवश्यकतालाई टड्कारै देख्न थाल्छौं । त्यो द्वन्द्वात्मक भौतिक वादको सार लिएर देखा पर्दछ र द्वन्द्वात्मक भौतिकवादले जगत्लाई तयारी वस्तुहरुको समष्टिका रूपमा होइन प्रक्रियाहरुको समष्टिका रूपमा बुझ्दछ । जसमा सम्पूर्ण वस्तुहरु उत्पन्न हुनु र बिलाएर जानुको अविरल प्रक्रिया रहेको हुन्छ । सबै वस्तुहरु निरन्तर परिवर्तनबाट गुज्रन्छन् । द्वन्द्वात्मक भौतिकवादले पदार्थ सर्वदा गतिमान् हुन्छ, पदार्थको गति नै त्यसको अस्तित्वको प्रतीक हो र गति विनाको पदार्थ र पदार्थ विनाको गति हुनै सक्तैन भनी मान्दछ । गतिलाई कुनै बाह्य शक्तिले पदार्थमा उत्पन्न गर्नु पर्दैन । वास्तवमा सम्पूर्ण प्रक्रियामा अन्तरनिहित विकासका भित्री गति अथवा प्रगतिको खोजी गर्नु आवश्यक हुन जान्छ । द्वन्द्वात्मक भौतिकवादले पदार्थको गतिले स्थानको सामान्य परिवर्तनदेखि लिएर चिन्तन मननका जटिल प्रक्रियासम्मका जगत्का सम्पूर्ण परिवर्तन तथा प्रक्रियाहरुलाई समेट्छ । त्यसैले द्वन्द्वात्मक भौतिकवादले पदार्थको गतिका स्वरूपहरुको असीमित विविधतालाई, एउटा स्वरूप अर्को स्वरूपमा हुने रूपान्तरणलाई, सामान्य स्वरूपबाट जटिल स्वरूपमा र तल्लो स्तरबाट उच्चस्तरमा परिवर्तन गर्ने कुरालाई अर्थात्

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

पदार्थको गतिका स्वरूपहरुको विकासलाई मान्दछ । जगत्मा भई रहने बहुआयामिक प्रक्रियाहरुमा वस्तुहरु अलग एवं एक्लै इकाइको रूपमा होइन, तिनका सारभूत सम्बन्ध तथा अन्त:सम्बन्धमा उत्पन्न हुन्छन्, परिवर्तित हुन्छन् र अस्तित्वबाट बिलाउँछन् भन्दै तिनीहरु प्रत्येकलाई पृथक्-पृथक् होइन तिनका सम्बन्ध तथा अन्त:सम्बन्धमा मात्र बुझ्न सकिन्छ भन्दछ । मात्रा र गुणको परिवर्तन प्रक्रियामा नै पदार्थको विविधता व्यक्त भएको तथ्य ठम्याउन सकिन्छ । द्वन्द्वात्मक भौतिकवादमा पुरानो यान्त्रिक भौतिक वादको भन्दा विषय वस्तुमा समृद्ध एवं अत्यन्त सुबोध नवीन भौतिकवादी अवधारणा स्थापित भएको छ र यसलाई वैज्ञानिक भौतिकवाद भन्ने गरिएको छ ।

●

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

डेबिड ह्यूमको सन्देहवाद

डा. गोविन्दशरण उपाध्याय

संक्षेपमा

प्रगतिशील इन्द्रिय प्रत्यक्षवाद र सन्देहवाद ह्यूमको दार्शनिक सोच हो । मानवका समस्त ज्ञान इन्द्रियजन्य संस्कार र विज्ञानहरुमा आश्रित छ । विज्ञान र इन्द्रियजन्य संस्कार बाहेक ज्ञानको स्रोत हुन सक्दैन । कार्य कारण नियम काल्पनिकता हो । इन्द्रियजन्य संस्कारका आधारमा कार्य कारण नियम स्थापित हुँदैन । हामीले जडतत्त्वलाई बुझ्न सक्दैनौं किनभने यो इन्द्रिय प्रत्यक्षको विषय होइन । आत्मातत्व पनि इन्द्रियजन्य ज्ञानका आधारमा सिद्ध हुँदैन भने ईश्वर वा ईश्वरीय विषयहरु पनि यस आधारमा काल्पनिक नै सिद्ध हुन्छन् । इन्द्रियानुभववादलाई ज्ञानको स्रोतका रूपमा स्वीकार गर्दा हाम्रो अन्तिम गन्तव्य हुन्छ ।

१. डेबिड ह्यूमको जीवनी र कृतिहरु

प्रसिद्ध इतिहासकार, दार्शनिक, अर्थशास्त्री तथा कूटनीतिज्ञ डेबिड ह्यूमको जन्म जोजेफ ह्यूम तथा क्यठेराइन फल्कोनरको कोखबाट स्कटल्यान्डमा २६ अप्रिल १७११ मा भएको थियो भने देहावसान २५ अगस्त १७७६ मा भएको थियो । यिनले एडिनबरा विश्व विद्यालयमा अध्ययन गरेका थिए । ह्युमलाई ग्रिकेली, रोमन र अन्य चारभाषाहरुको राम्रो ज्ञान थियो । यिनले अनेकौं देश घुमे र अनेकौं उच्चस्तरीय पदमा रहेर सेवा दिएका थिए । एडिनबरा विश्व विद्यालयको पुस्तकालय प्रमुख, राजदूतको प्रमुख सचिव, स्कटल्यान्डको सहायकमन्त्री यिनका प्रमुख कार्यक्षेत्र थिए भने यिनका समकालिक आदम स्मिथ, रुसो, इतिहासकार गिभनसँग राम्रो सम्बन्ध रहेको विश्वास गरिन्छ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

डेबिड ह्यूमका दुई दर्जनभन्दा बढी कृतिहरु उनको जीवन कालमा छापिएका थिए र यी कृतिहरुले ज्ञानमीमांसा, मनोविज्ञान, नीतिशास्त्र, राजनीति, अर्थशास्त्र, धर्मशास्त्र र दर्शन शास्त्रका विषयहरु समेटेका छन् । डेबिड ह्यूमका निम्न कृतिहरु प्रसिद्ध छन् –

१. Streatise of Human Nature (1737) मानव स्वभावका सम्बन्धमा ।
२. Essays Moral and Political (1741–42) नैतिकता राजनीतिक निबन्धहरु ।
३. An Enquiry concerning the human understanding (1748) मानव समझका सम्बन्धका केही प्रश्नहरु ।
४. Three Essays Moral and political -1748) नैतिक र राजनीतिक तीन निबन्धहरु ।
५. An Enquiry Concerning the principals of Morals (1755) नैतिक सिद्धान्तका सम्बन्धमा केही प्रश्न ।
६. Political discourse (1752) राजनीतिक प्रबन्धहरु ।
७. Four dissertations (1757) चार शोधपत्र ।
८. Dialogues concerning Natural Religion (1779) प्राकृतिक धर्म सम्बन्धी संवाद ।
९. History of England इङ्ग्ल्यान्डको इतिहास ।

२. डेबिड ह्यूमका दर्शनको आधारशिला

ह्यूमको दार्शनिक चिन्तनलाई बुझ्न ह्यूमका परवर्ती दार्शनिक चिन्तनको विषयवस्तुलाई संक्षेपमा बुझ्नु उचित हुन्छ र त्यसका लागि हामीले लक र बर्कलेको चिन्तनमा प्रवेश गर्नु पर्छ । ह्यूमले लकको इन्द्रियानुभव वादलाई आफ्नो दर्शनको आधार बनाएका छन् । लक र बिसप बर्कलेले इन्द्रियानुभव वादको अन्तिम गन्तव्य पहिलाउन सकेनन् तर ह्यूमले पहिल्याएर छोडे । जोन लकले देकार्तले प्रतिपादन गरेको ईश्वर, जीव र जगत्को स्वतन्त्र सत्ता स्वीकार गरे भने बर्कलेले जडतत्त्वको खण्डन गर्दै जीवात्मा र परमात्माको अस्तित्वलाई स्वीकार गरे तर ह्यूमले आत्मतत्त्वको निराकरण गर्दै जीव तथा ईश्वरको अस्तित्वलाई अस्वीकार गरिदिए । ह्यूमले भने- “यदि हामीले इन्द्रियानुभवलाई ज्ञानको प्रामाणिक स्रोत मान्ने हो भने जीव, ईश्वर, जगत्जस्ता कुनै पनि तत्त्वको अस्तित्व सिद्ध हुन सक्दैन । लकले दर्शन

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

शास्त्रलाई ज्ञान-मीमांसाका रूपमा बुझे भने बर्कलेले यसलाई तत्त्व-मीमांसाका रूपमा स्थापित गर्ने प्रयत्न गरे तर ह्यूमले भने ज्ञान-मीमांसाको बाटो अङ्गीकार गर्दै मनोवैज्ञानिक विश्लेषण र आलोचनात्मक ज्ञान-मीमांसामा रूपान्तरित गरे । ह्यूमको ज्ञानमीमांसा सन्देहवाद र अज्ञेयवादमा परिवर्तित भयो ।

जोन लकको मान्यता स्वसंवेदन र संवेदनरूप इन्द्रियानुभव मात्र ज्ञानको एकमात्र प्रामाणिक स्रोत भएको डेबिड ह्यूम स्वीकार गर्छन् । यसै गरी सत्ता इन्द्रियानुभवगम्य हुन्छ र विज्ञानका समस्त विषयहरु वास्तविक हुन्छन् । इन्द्रिय संवेदनाका अतिरिक्त अझ कुनै विषय हामीले बुझ्न सक्दैनौं भन्ने बर्कलेको सिद्धान्तसँग उनी समान अवधारणा राख्छन् । लकका अनुसार चिन्तनहरु बाह्य मूल गुणवस्तुका प्रतिविम्ब हुन् अथवा स्वसंवेदना वा संवेदनका माध्यमबाट आत्मामा निर्मित विज्ञान हुन् । बर्कले उपर्युक्त विचारसँग सहमत छैनन् । यिनका मान्यतामा मूलगुण र उपगुण नै विज्ञान हुन् तर ह्यूमका अनुसार चिन्तन कुनै बाह्य वस्तुका प्रतिविम्ब नभएर स्वसंवेदन र संवेदनाकै प्रतिविम्ब हुन् । यसरी लकले विज्ञानलाई मूलगुण र उपगुणमा विभाजित गरे, बर्कलेले मूलगुण र उपगुणको विभाजनलाई मेटेर यिनैलाई विज्ञान भने । तर ह्यूमले पुन: लकको विचारलाई स्थापित गरे तर केही परिवर्तनसँग ।

३. ह्यूमको ज्ञान-सिद्धान्त

ह्यूमका अनुसार ज्ञानको प्राथमिक स्रोत प्रत्यक्ष हो । प्रत्यक्षका अभावमा कुनै पनि प्रकारको ज्ञान सम्भव छैन । वस्तुहरुको हाम्रो ज्ञानले वस्तुहरुको अस्तित्व निर्धारित हुँदैन । वस्तुहरु ज्ञानबाट स्वतन्त्र छन् । वस्तुहरुको प्रत्यक्ष क्रमिक र सहजरूपमा हुन्छ । मानवीय चेतनाले एकपटकमा एक विषयलाई मात्र ग्रहण गर्न सक्छ । तर संवेद्यहरुको प्रवाहको निरन्तरताका कारण सरल तथा स्वतन्त्र प्रत्ययहरुको प्रवाहले मानवीय चेतनालाई भ्रमित पार्न सक्छ । दुई प्रत्यक्षहरुका बीचमा कुनै प्रकारको अनिवार्य सम्बन्ध हुँदैन । ह्यूम लेख्छन् 'ज्ञानको घर प्रत्यक्ष र त्यसका प्रतिकृतिहरुका आधारमा निर्मित भएको छ । हामीले आफ्नो कल्पनाले आकाश-पाताल जोड्न सकौंला तर यो इन्द्रिय संवेदना बाहिर निस्कन सक्दैन ।'[१] यसको अर्थ हो मानिसका हरेक कल्पनाहरुको आधार इन्द्रिय संवेद्य हुनैपर्छ । त्यसैले इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष नै ज्ञानको प्राथमिक र अन्तिम गन्तव्य हो ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

४. संस्कार र विज्ञान

ह्यूमले ज्ञानका दुई विषयहरुलाई क्रमश: इन्द्रिय-प्रतिविम्ब (Impression) प्राथमिक प्रत्यक्षलाई विज्ञान शब्दको प्रयोग गरेका छन् । दर्शन शास्त्रमा यी दुवै शब्द नयाँ होइनन् । संवेदन तथा स्वसंवेदन रूपमा यस शब्दको प्रयोग गर्ने लक पहिलो व्यक्ति हुन् । ह्यूमले संस्कारका रूपमा यी यी दुवै शब्द पुन: परिभाषित गरे । असलमा विज्ञानहरु मन्द-संस्कार हुन्, वा संस्कारका प्रतिविम्ब हुन् । तीव्र तथा स्पष्ट अनुभवहरु संस्कार हुन् । अस्पष्ट, क्षण स्थायी इन्द्रिय प्रत्यक्षहरु विज्ञान हुन् । अनुभवको तीव्रता संस्कार हो भने अनुभवको मन्दता विज्ञान हुन् । संस्कारहरुको स्रोत इन्द्रिय प्रत्यक्ष हुन्छ । इन्द्रियहरुका माध्यमबाट प्रत्यक्ष प्राप्त हुने विषयहरुलाई संवेदन र इन्द्रिय प्राप्यहरुका आधारमा मनभित्र निर्मित हुने विषयहरु स्वसंवेदन हुन् । असलमा, ह्यूमले यी दुवै विषयहरुलाई एक ठाउँमा मिसाएर 'संस्कार वा प्रतिकृति' भनेका हुन् ।

संस्कारको व्याख्या गर्दै ह्यूम लेख्छन् 'यी दुवैको भेद तिनले मानसमा प्रवेश गर्दाको तीव्रता र स्पष्टतामा आधारित छ । अत्यधिक स्पष्ट, तीक्ष्ण र शीघ्रताका साथ हाम्रो चेतनामा प्रवेश गर्ने संवेद्यहरु संस्कार हुन् र यसमा सबै प्रकारका इन्द्रिय अनुभूतिहरु, मनोभावनाहरु मनोवेगहरु रहन्छन् भन्ने मैले ठान्छु । प्रत्यय वा विज्ञान (Idea) भन्नाले मेरो बुझाइ विचार अथवा चिन्तनका आधारमा निर्मित हुने प्रतिरूप हुन् ।'[२] ह्यूमका अनुसार रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, शब्द आदिको प्रत्यक्ष अनुभूति संवेदन संस्कार हो भने सुख, दु:ख, प्रेम, घृणा आदि स्वसंवेदन हुन् । प्रथम वर्गको स्रोत बाहिरी विश्व हो भने दोस्रो वर्ग हाम्रो चेतनाका विषय हुन् । समय बित्दै जाँदा यिनको तीव्रता घट्दै जान्छ तर भोगाइका रूपमा यिनका विम्बहरु हाम्रो स्मरणका रूपमा चेतनामा अङ्कित हुन्छन् । यी प्रतिविम्बहरुलाई नै विज्ञान भनिन्छ । यिनै संस्कार र विज्ञानहरु नै समस्त ज्ञानका आधार हुन् ।

५. सरल र मिश्र विज्ञान

ह्यूमका अनुसार विज्ञान पनि दुई खालका हुन्छन्– सरल र मिश्र । सरल विज्ञानहरु सहजरूपमा इन्द्रिय प्रत्यक्षबाट प्राप्त हुन्छन् भने मिश्र विज्ञानहरुका लागि बाह्यप्रत्यक्षको अनिवार्यता हुँदैन । सरल विज्ञानहरु स्थायी र तीव्र हुन्छन् भने मिश्र-विज्ञानहरु जटिल हुन्छन् । संस्कारका अभावमा विज्ञानहरुको अस्तित्व रहन सक्दैन तर संस्कारका लागि विज्ञानको कुनै आवश्यकता हुँदैन । संस्कार सरल, सहज र चिरस्थायी हुन्छन् भने विज्ञानहरु

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

संस्कारको प्रकृतिअनुसार अस्थायी वा दीर्घकालिक, स्पष्ट वा अस्पष्ट परिवर्तनीय हुन सक्छन् । जुन वस्तुहरुको संस्कार (इन्द्रिय प्रत्यक्ष) हुँदैन, ती सबै असत्य वा काल्पनिक हुन्छन् अर्थात् वस्तुको अस्तित्व उसको संस्कारमा निर्भर हुन्छ । संस्कारका रूपमा अवस्थित सबै वस्तुको अस्तित्व हुन्छ । यसरी ह्यूमका अनुसार ज्ञानको उत्पत्ति र सीमा संस्कार र विज्ञान हो । हामीले संस्कार कसरी उत्पन्न हुन्छन् भन्ने कुरा बुझ्न सक्दैनौं । लकले वाह्य पदार्थहरुलाई इन्द्रिय संवेद्यका रूपमा र बर्कलेले ईश्वरीय शक्तिलाई कारणको रूपमा स्वीकार गरेका थिए भने ह्यूमले इन्द्रिय संवेदनहरुको दुवै स्रोतलाई अस्वीकार गरेर ज्ञानको अन्तिम सीमा इन्द्रिय-प्रत्यक्ष नै हुन्छ भनेर आध्यात्मिक प्रत्ययवादको जड नै काटिदिए । ह्यूमका अनुसार यदि आध्यात्मिक अलौकिक तत्त्व छ भने पनि त्यसलाई इन्द्रिय प्रत्यक्षका माध्यमबाट जान्न सकिन्न ।

ह्यूमका अनुसार हाम्रो चेतनामा विचार (विज्ञान) प्रवाहित भई रहन्छन् । यी विज्ञानहरु एकएक गरी क्रमश: चेतनामा प्रवेश गर्छन् । यी विज्ञानहरुमा कुनै पनि प्रकारको आपसी सम्बन्ध हुँदैन । यी विज्ञानहरुको यस्तो असम्बद्धता आकस्मिक हुँदैन । यो सबै नियमितता पूर्वक हुन्छ । ह्यूमले यस्तो नियमलाई सहसम्बन्धको नियम (Laws of Association) को नाम दिएका छन् । यस्ता नियमहरु अनिवार्य र सार्वभौम भने हुँदैनन् । निरन्तरता नियम होइन एउटा प्राकृतिक स्वभाव मात्र हो । यिनमा अत्यधिक विरोध पनि छैन । अत्यन्त विरोधी विज्ञानहरु एकपछि अर्कोको आगमनमा नियमत: सहभागी हुँदैनन् ।

६. सम्बन्ध-विचार

ह्यूमले विज्ञान वा प्रत्ययहरुका बीच तीन प्रकारको सातत्य सम्बन्ध रहेको चर्चा गरेका छन्– समानताको सम्बन्ध, समय तथा कालगत सम्बन्ध र कार्य कारण सम्बन्ध । पहिलो नियमले गर्दा दुई समान चरित्रका विज्ञानहरु परस्पर सहयोगीका रूपमा उपस्थित हुन्छन् अर्थात् एउटा प्रत्ययको साक्षात्कारले अर्को प्रत्ययका विषयमा पनि सूचना उपलब्ध हुन्छ । दोस्रो नियमअनुसार एकै ठाउँ र समयमा यदि कुनै घटना घटित हुन्छ भने समान प्रकृतिको दोस्रो घटना पनि त्यहीं अनुमानित रूपमा उपस्थित हुन्छ । तेस्रो कार्य कारण सम्बन्धमा पनि एउटा विज्ञान (प्रत्यय)पछि क्रमश: अर्को प्रत्यक्ष हुन्छ । यस्तो प्रत्यक्ष यति सहज र सरल हुन्छ कि हाम्रो चेतनाले यी दुई विज्ञानहरु बीच कुनै अनिवार्य सम्बन्ध रहेको अनुमान गर्छ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

ह्यूमले दर्शन शास्त्रमा यी तीन वटा नियमहरुलाई 'गुरुत्वाकर्षण'को नियमको उपनाम दिएका छन् जसले ह्यूमका दर्शनमा यिनको कस्तो महत्त्व छ भन्ने बुझ्न सकिन्छ ।

उपर्युक्त तीन वटा नियम वा सिद्धान्त बाहेक ह्यूमले विरोधाभाषको नियम, समानताको नियम, गुणहरुको नियम र सङ्ख्या (Law of Degrees in quality) तथा मापनको नियमका (Law of Quantity and Numbers) विषयमा पनि चर्चा गरेको देखिन्छ । यद्यपि पछिल्ला सिद्धान्तहरु उपर्युक्त तीन वटा नियम अन्तर्गत नै समेटिने पनि उनको मान्यता छ ।

७. कार्य कारण वादको आलोचना र खण्डन

दर्शन शास्त्रको इतिहासमा ह्यूमले कार्य कारण वादको आलोचना गरेर परम्परागत दार्शनिकधारालाई चुनौती दिएका छन् । कार्य कारण सम्बन्धलाई विज्ञान, दर्शन शास्त्र र धर्मले सार्वभौम नियमका रूपमा स्वीकार गरेका छन् । कार्य कारण सिद्धान्तका आधारमा विज्ञानले भौतिक तत्त्व, दर्शन शास्त्रले आत्मतत्त्व र धर्मले ईश्वरीय अस्तित्वलाई सिद्ध गर्छन् । भौतिक विज्ञानले आत्मा परमात्माको अस्तित्वलाई स्वीकार गर्दैन तर कार्य कारण नियम भने यसको मेरुदण्ड हो । भौतिक विज्ञानले कार्य कारण नियममा आधारित रहेर स्थूलवस्तुको प्रत्यक्ष र त्यसका आधारमा अनुसन्धान गरेर तथ्यहरुको स्थापना गर्छ । इन्द्रिय प्रत्यक्षको सीमा स्थूल वस्तुसम्म हुन्छ, इन्द्रियहरुले वस्तुका गुणहरु जान्न सक्दैनन् । ह्यूमका अनुसार कार्य कारण सिद्धान्तको खण्डन नगरी इन्द्रिय प्रत्यक्ष वादको पुष्टि हुनै सक्दैन । कार्य कारण सिद्धान्तको, सिद्धान्ततः इन्द्रिय प्रत्यक्षसँग विरोधाभास छ र यसै विरोधाभासका कारण इन्द्रिय प्रत्यक्षका आधारमा कार्य कारण सिद्ध हुन सक्दैन ।

कार्य कारण सिद्धान्तका सम्बन्धमा ह्यूम प्रश्न गर्छन्- 'के इन्द्रियानुभवका आधारमा कार्य र कारण बीचको सम्बन्ध बुझ्न सकिन्छ त ? अहँ, हाम्रो चेतनाले कार्य र कारण यी दुवै घटनाहरुलाई फरक-फरक संवेद्यको रूपमा ग्रहण गरिरहेको हुन्छ र यसबाट कार्य र कारण बीच कुनै प्रकारको अनिवार्य सम्बन्ध जान्न सकिन्न । अनुभवले निरन्तरता पूर्वक एकअर्को घटना घटित भई रहेको बुझ्दछ । यस्तो निरन्तरतामा कुनै अनिवार्य साहचर्य रहेको भए पनि हाम्रो अनुभवले त्यस्तो 'साहचर्य'लाई अनुभूत गर्न सक्दैन । त्यसैले इन्द्रियानुभवलाई ज्ञानको स्रोत मान्दा कार्य करणको अनिवार्यता सिद्ध हुनै सक्दैन । कार्य कारणवाद मानवीय आवश्यकतामा

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

आधारित काल्पनिकता हो । कार्य कारण संवेदनहरुको निरन्तरताका कारण मानवीय चेतनामा उत्पन्न भ्रम हो । एउटा घटनापछि अर्को घटना अनुभव गर्दा गर्दै मानवीय चेतनाले 'हरेक घटनाको कुनै न कुनै कारण हुन्छ र घटना स्वयं पनि कार्य हुन्छ भन्ने मनोवैज्ञानिक विश्वास हो । कालो बादल देखेर त्यसलाई वर्षाको कारण मान्नु, धुवाँलाई देखेर आगोको अनुमान गर्नु कल्पनाका विषय हुन् । कालो बादलबाट वर्षा भएको देखेर 'कालो बादलमा वर्षा शक्ति हुन्छ' भन्ने नियम बनाउनु अनुचित हो । वर्षा र कालो बादल दुई फरक फरक घटना हुन् ।

कालो बादलबाट बारम्बार वर्षा भएको देखेर हाम्रो चेतनाले अनिवार्य सम्बन्धको परिकल्पना मात्र गरेको हो । ह्यूमका अनुसार संवेदनाहरुका बीच निरन्तरताको (Succession) सम्बन्धले हाम्रो चेतनामा यस्तो भ्रम उत्पन्न भएको हो । अभ्यास र मनोवैज्ञानिक विकासका कारण हरेक घटनाको अनिवार्य कारण हुन्छ भन्ने भ्रम सृजित हुन्छ । कार्य कारण नियमका सम्बन्धमा पनि यही भएको हो । अतः इन्द्रियानुभूतिका आधारमा कार्य र कारण बीच कुनै अनिवार्य सम्बन्ध छ भन्ने सिद्ध हुँदैन । ह्यूमका अनुसार "मैले कुनै पनि कार्य कारण विना नै हुन्छ भन्ने मूर्खतापूर्ण नियम त बनाउन सक्दिनँ तर इन्द्रियानुभूतिलाई ज्ञानको स्रोत स्वीकार गर्दा कार्य कारण सम्बन्धको ज्ञान न अनुभवबाट हुन्छ न अनुमानबाट नै हुन सक्छ भन्ने मेरो मत रहेको छ ।" यसरी ह्यूमका अनुसार कार्य कारण सिद्धान्त भौतिक जगत्को अनिवार्यता नभएर केवल मनोवैज्ञानिक आवश्यकता मात्र हो ।

८. परमतत्त्वको आलोचना र खण्डन

ह्यूमका अनुसार हरेक विज्ञानको आधार प्रत्यक्ष हुन्छ । प्रत्यक्षको सम्बन्ध त्यसको वास्तविक पदार्थसँग रहेको हुन्छ । पदार्थका अभावमा प्रत्यक्षानुभव हुन सक्दैन । यदि कुनै परमतत्त्व वा सार्वभौम सत्यजस्तो कुनै विषय अथवा द्रव्य छ भने त्यसको ज्ञान पञ्चज्ञानेन्द्रियका माध्यमबाट प्रत्यक्ष भएको हुनु पर्छ । ह्यूमले लक र बर्कले दुवैले स्थापित गरेको जडतत्त्व र आत्मतत्त्व दुवैको खण्डन गरेका छन् । यिनका अनुसार इन्द्रियानुभवका आधारमा जब कार्य कारण सम्बन्ध सिद्ध हुँदैन भने लकको जडतत्त्व जुन अनुभवको कारण हो र बर्कलेको आत्मतत्त्व जुन स्वसंवेदन र संवेदनको कारण हो स्वतः असिद्ध हुन्छ । ह्यूमले भनेका छन्- "सत्ता अनुभवमूलक हुन्छ" यो भनाइ कहिले पनि सिद्ध हुन सक्दैन किनभने आत्माको अनुभव कुनै पनि इन्द्रियका माध्यमबाट हुँदैन ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

बर्कलेका अनुसार हामी आफ्नो आत्माको अनुभव गर्छौं र अन्य जीवहरुले अन्तरात्माका माध्यमबाट परमात्माको । परमात्मा वा आत्माको कुनै इन्द्रियका माध्यमबाट साक्षात्कार हुँदैन, यदि कुनै ज्ञानको स्रोत इन्द्रिय प्रत्यक्ष होइन भने त्यो प्रामाणिक हुँदैन । वस्तुजगत्मा हाम्रो पहुँच केवल स्वसंवेदन र संवेदनसम्म हुन्छ । यसरी जीव, आत्मा, परमात्मा आदिको अस्तित्व केवल काल्पनिक विषय हुन् । यदि यी वास्तविक नै भए पनि इन्द्रिय माध्यमबाट जान्न नसकिने हुँदा यी कदापि प्रमाणित हुन सक्दैनन् । संवेदन वा स्वसंवेदनबाट चेतनामा प्रवेश नहुने कुनै पनि विषयको अस्तित्व केवल काल्पनिक विषय हुन् ।

परमद्रव्य, आत्मा, परमात्मा, परमतत्त्व, स्वर्ग, नर्कजस्ता विषयहरु कल्पना प्रसूत हुन् किनभने यी संस्कार र विज्ञानका विषय नहुनाले अज्ञेय छन् । ह्यूमका अनुसार यदि हामीले ज्ञानको स्रोतलाई इन्द्रिय प्रत्यक्ष मान्ने हो भने हाम्रो ज्ञान संवेदन र स्वसंवेदनाभन्दा बाहिर जान सक्दैन । चेतनाले आँखाबाट रूप, लम्बाइ-चौडाइ, उचाइ आदि, नाकबाट सुगन्ध वा दुर्गन्ध आदिका रूपमा छालाबाट चिसो, तातो, न्यानो, कमलो, सारो आदिका रूपमा, जिब्रोबाट गुलियो, तितो, पिरो आदिका रूपमा संवेदना ग्रहण गरेको हुनु पर्छ । तर रूप, रस, गन्ध, स्पर्शजस्ता स्वसंवेद्य विषयहरुलाई कसैले द्रव्य भन्न सक्दैन । रूप, रस, प्रेम, घृणा आदि अनुभवहरु व्यक्तिगत र स्वसंवेदनसम्म सीमित हुन्छन् । सीमित अनुभूतिहरुलाई द्रव्य भन्न सकिन्न । ह्यूम लेख्छन्- "मैले अझको विषयमा भन्न सक्दिनँ तर मलाई कुनै स्थायी आत्मा वा द्रव्यतत्त्वको कुनै अनुभूति छैन । मृत्युले मेरा सबै आवश्यकता, ज्ञान वा चाहनाहरुको अन्त्य गरिदिन्छ । त्यसपछि आवश्यकता र अनावश्यकता अर्थहीन हुन्छन् । हाम्रो चेतनामा संवेदन र स्वसंवेदनका धारा बगिरहेको छ । यो बाहेक हाम्रो चेतनामा अन्य कुनै विषय वा वस्तुको प्रवेश हुनै सक्दैन । हामीले आत्मा, द्रव्य वा अन्य कुनै स्थायी तत्त्व खोज्ने प्रयत्न गर्‍यौं भने हाम्रो बुद्धि संस्कारभन्दा पर जान सक्दैन - ह्यूमको निचोड छ ।

९. सन्देहवाद

ह्यूमले आफ्नो दार्शनिक चिन्तनमा ईश्वर, आत्मा, परमात्मा, जड, जगत्तत्त्वका अस्तित्वको खण्डन गरेका छन् । यदि हामीले आफ्नो ज्ञानको स्रोत इन्द्रिय प्रत्यक्षलाई मान्ने हो भने ह्यूमसँग सहमत हुनैपर्छ । हामीले लक्षणहरु मात्रै जान्न सक्छौं, लक्षण वाहकलाई जान्न सक्दैनौं किनभने हाम्रो इन्द्रियहरुले लक्षण बाहेक अन्य वस्तुलाई जान्न सक्दैनन् । लक्षणहरुका

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

आधारमा लक्षण वाहकको कल्पना गरिनु प्राकृतिक कुरा हो तर त्यस्तो कल्पनाजन्य वस्तुको अस्तित्वलाई इन्द्रियले प्रमाणित गर्न सक्दैनन् । यिनको अस्तित्व भए पनि सन्देहास्पद छ । यहाँ डेबिड ह्यूमले आफ्नो दार्शनिक चिन्तनलाई 'सन्देहवादको गहिरो इनारमा' धकेल्छन् । अन्तत: ह्यूमका दार्शनिक चिन्तन सन्देहवादमा परिणत हुन्छ ।

भौतिक तत्त्वमा आधारित भौतिक विज्ञान, आत्मा वा मनमा आश्रित दर्शन शास्त्र वा मनोविज्ञान र परमतत्त्वमा आधारित धर्मशास्त्रले आफ्नो गन्तव्य वा मूलाधार कहिले पनि प्राप्त गर्न सक्ने छैनन् । यी तीनै तत्त्वहरु काल्पनिक हुन् । यी सत्य भए पनि हाम्रो चेतना वा बुद्धिले यिनको सत्यत्व थाहा पाउन सक्दैन । हाम्रो बुद्धिले केवल संस्कार र विज्ञानका माध्यमबाट प्राप्त 'डाटा'का आधारमा मात्रै जान्न सक्छ । विज्ञानहरुको निरन्तर प्रवाहबाट भ्रामित भएर हाम्रो चेतनाले कार्य कारण सिद्धान्तको आविष्कार गरेको हो तर कार्य र कारण बीचमा कुनै अनिवार्य सम्बन्ध हाम्रो चेतनाले जान्न सक्दैन । यदाकदा हाम्रो कल्पनाले आफ्नो स्रोतको सम्मान गर्दैन र कल्पनाले नितान्त काल्पनिक अस्तित्वहरुको सृजना गर्छ र त्यही सत्य हो भन्ने भ्रममा पर्छ । कार्य कारण नियम, नित्य द्रव्यतत्त्व, आत्मा परमात्मा, जडतत्त्व यी सबै कल्पना प्रसूत भएकाले असत्य छन् । असत्यको कुनै अस्तित्व हुँदैन वा यिनको अस्तित्व सन्देहास्पद हुन्छ ।

१०. सारांश

एउटा इन्द्रियानुभववादी, अज्ञेयवादी, सन्देहवादी, व्यवहारवादी, संवेदनवादी र प्रत्यक्षवादीका रूपमा डेबिड ह्यूम एक जना युगान्तकारी दार्शनिक हुन् । यिनको निर्भीकताले बुद्धिवाद तथा अनुभव वाद दुवै सम्प्रदायका परम्परागत अन्धविश्वासहरुमा कठोर प्रहार गरेको छ । प्रसिद्ध जर्मन दार्शनिक कान्टका अनुसार 'मोह निद्राबाट' जगाएको छ । ह्यूमको आलोचना पनि धेरै भएको छ र खास गरी कार्य कारण सिद्धान्त सम्बन्धी चिन्तनको कठोर आलोचना भएको छ । पहिलो तथ्य, ह्यूमले सबै विषयको आलोचना गरे तर उनले इन्द्रियानुभव वादको कुनै आलोचना नगरी स्वत: स्वीकार गरे । यो नै यिनको सबैभन्दा अक्षम्य भूल हो र यसको परिणाम नै आत्मघाती सन्देहवाद हो । तर उनले गणितका सिद्धान्तहरुलाई सर्वभौम नियमका रूपमा स्वीकार गरेर विभिन्न प्रकारका सम्बन्धहरुको परिकल्पना गरेर पनि सन्देहवादमा स्थिर रहन सकेनन् । दोस्रो तथ्य, ह्यूमका अनुसार संवेदन र स्वसंवेदन एकमात्र ज्ञानका स्रोत हुन् । मनुष्यले चुपचाप रहेर

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

पशुझैं संवेदन र स्वसंवेदन ग्रहण गर्नु बाहेक केही गर्न सक्दैन । यस्तो अवस्थामा मानिसमा रहेको 'जान्ने' प्राकृतिक, क्षमता अर्थहीन हुन्छ । यदि संसारका सबै ज्ञानको स्रोत इन्द्रिय संवेद्य हुन् भने बुद्धिका अभावमा कार्य कारण सम्बन्धी नियम आफैँमा स्थापित हुन सक्दैन । कार्य कारण 'केवल कल्पनामात्र हो' को ज्ञान निश्चय नै इन्द्रिय प्रत्यक्षबाट उत्पन्न हुन सक्दैन । यस अर्थमा, ह्यूमको दार्शनिक भनाइ -ज्ञानको स्रोत इन्द्रियानुभव हो' भन्ने कथन नै असिद्ध हुन्छ । यस बाहेक पनि थुप्रै आलोचना भएको छ । अतिआलोचनाका कारण ह्यूमको दार्शनिकचिन्तन कालजयी बनेको छ र व्यक्तिलाई अन्धविश्वासबाट जगाउन सहयोग गरिरहेको छ ।

सन्दर्भ सामग्री

Árdal, P.S., 1966 A.D., Passion and Value in Hume's "Treatise", Edinburgh : Edinburg University Press. 2nd edition, revised, 1989 A.D.

Beauchamp, T.L. and A. Rosenberg, 1981 A.D., Hume and the Problem of Causation, New York : Oxford University Press.

Buckle, S., 2001 A.D., Hume's Enlightenment Tract : The Unity and Purpose of "An Enquiry concerning Human Understanding", Oxford : Clarendon Press.

Fodor, J.A., 2003 A.D., Hume Variations, Oxford : Clarendon Press.

http ://plato.stanford.edu/entries/hume/

उपाध्याय, गोविन्दशरण, दर्शन शास्त्र परिचय, पैरवी बुक्स, लक्ष्मी प्लाजा, काठमाडौं, वि.सं. २०६६ .

●

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

परिवर्त्यवाद : गणितको समकालिक दर्शन

महेश्वरप्रसाद उपाध्याय

परिचय

सामान्यतः गणित भन्नाले 'गणना'सँग सम्बद्ध शास्त्र बुझिन्छ । गणनाले वस्तुको 'परिमाण'लाई सङ्ख्यासँग तादात्म्य गराएर हाम्रो मस्तिष्कमा सम्प्रेषण गर्दछ । वस्तुले मानिसलाई अर्को मानिससँग, घरसँग, छिमेकसँग, टोलसँग, गाउँ नगरसँग, समाजसँग, क्षेत्रसँग, परक्षेत्रसँग, दृश्य र अदृश्य लोकसँग, आकाशसँग र दिक्आदिसँग मात्र नभएर कल्पनासँग समेत सरोकार राख्नुपर्ने प्राणीका रूपमा उभ्याइ दिएको छ । वस्तु मानिसको आवश्यकता हो, त्यसैले त्यससँग सरोकार राख्नु मानिसको बाध्यता बन्यो । यसरी वस्तुसँगै गणित पनि मानवीय आवश्यकतासँग गाँसियो । त्यसैले सभ्यताको आदिकालदेखि नै मानव मस्तिष्कमा गणित चलखेल गर्न थाल्यो । मानव जातिको पहिलो सभ्यता मानिने गरेको मिश्रेली सभ्यता (Egyptian civilization) देखि नै अङ्कगणित, ज्यामिति र खगोल ज्योतिषलाई गणितको रूपमा ग्रहण गरियो । प्रारम्भमा गणित एउटा पृथक् विधाका रूपमा ठानिएको भए तापनि कालान्तरमा यो वाङ्मयका सबै जसो विधामा आच्छन्न भएको बोध हुन थाल्यो । त्यसैले गणितलाई सबै विज्ञानकी धाई आमा भन्ने गरिन्छ । दर्शन ज्ञानको शास्त्र हो । यो जीवन र जगत्लाई हेर्ने, बुझ्ने, व्याख्या गर्ने र बहुसङ्ख्यक मानवीय हित अनुकूल फेर्नका लागि अङ्गीकार गरिने विश्व दृष्टिकोण पनि हो । (भूसाल, २०६८,११) ।

गणितको दर्शन

गणितको ज्ञान के कस्तो हुनु पर्दछ भन्ने कुराको यकीन गणितको दर्शनले गर्दछ । अहिलेको समयमा गणितको प्रचलित दर्शन के हो भन्ने जिज्ञासा गणितको समकालिक दर्शन हो ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

दर्शन शास्त्रको विकाससँगै वाङ्मयका विभिन्न विधाका दर्शनको पनि विकास भयो र गणित दर्शनको पनि विकास भयो । दर्शन शास्त्रका विभिन्न वादहरु, आदर्शवाद, यथार्थवाद, तर्कवाद, अनुभववाद, व्यवहारवाद, अन्त:प्रज्ञावाद आदिका गणितज्ञ अनुयायीहरु नभएका होइनन् तथापि बीसौं शताब्दीसम्म गणितज्ञहरुमा मूलत: प्लेटोवाद, तर्कवाद, संरचनावाद, निरपेक्षवाद, आधारवाद आदि प्रभावी रह्यो । बितेको शताब्दीको उत्तरार्धताका निरपेक्षवादी गणित दर्शनको प्रस्थापनामाथि प्रश्न उठ्यो, बहसविवादहरु भए र नवीन अवधारणाहरुको विकास भयो । परिणामत: परिवर्त्यवाद, सापेक्षवाद, सामाजिक निर्माणवाद, अर्धानुभववाद जस्ता उत्तरआधुनिक गणितीय दर्शनहरुको जन्म भयो र वैकल्पिक गणितीय दर्शनका रूपमा देखा पऱ्यो परिवर्त्यवाद ।

परिवर्त्यवाद

परिवर्तनशील संसारमा ज्ञान पनि परिवर्तनशील छ । मानिसले 'सत्य' भनी आज आर्जन गरेको ज्ञान भोलि 'सत्य' नभइ दिन सक्छ । सत्य नभएका सत्यहरुलाई समय क्रममा नयाँ नयाँ खोजले, नयाँ नयाँ अनुभवले, नयाँ नयाँ अवलोकनले सच्याउने तथा परिमार्जन र परिष्कार गर्ने गर्दछ भन्ने यस दर्शनको अभीष्ट रहेको पाइन्छ । गणितका सन्दर्भमा पनि यो कुरा लागु हुन्छ । गणितीय ज्ञान पनि शाश्वत सत्यको अपेक्षा सुधारमुखी, परिमार्जनीय, परिवर्तनशील (श्रेष्ठ, २०७०, ५२) र समय परिस्थिति सापेक्ष छ भन्ने उत्तर आधुनिक गणितज्ञ दर्शनका आचार्यहरुको मतलाई परिवर्त्यवाद भन्ने गरिन्छ । यस्तो मत गणितको शास्त्रीय दार्शनिक मतभन्दा सर्वथा नवीन रहेको पाइन्छ ।

परिवर्त्यवादी दर्शनको कथ्यमा प्रवेश गर्नुअघि तलका उदाहरणहरुमा ध्यान दिऊँ -

क) (क-१) सोह्रौं शताब्दीसम्म सूर्यसमेत हाम्रो सौरमण्डलमा ६ वटा ग्रह छन् भनिन्थ्यो । पछि यम (Pluto), अरुण (Uranus) र वरुण (Neptune) पत्ता लगाएपछि नौ ग्रह छन् भन्न थालियो । केही वर्षअघि ई. २००६ मा प्लुटो त ग्रह होइन बाउन्ने ग्रह (Dwarf Planet) हो भन्ने कुरो वैज्ञानिकहरुले यकीन गरे र सौरमण्डलमा अब आठ ग्रह मात्र हुन गयो ।

(क-२) कोपर्निक्स र ग्यालिलियोले पृथ्वी सूर्यको वरिपरि घुम्दछ भने । तिनताकासम्म सूर्यले पृथ्वीलाई परिक्रमा गर्दछ भनिन्थ्यो ।

(क-३) सगरमाथा सबभन्दा अग्लो शिखर हो भनी पत्ता

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

नलागुन्जेलसम्म कन्चनजङ्घा सबभन्दा अग्लो शिखर भनिन्थ्यो ।

यी प्रकृति विज्ञानका उदाहरण भए । गणितलाई पनि प्रकृति विज्ञान नै मानिन्छ ।

ख) (ख-१) ज्यामितिका पिता मानिने गरिएका ग्रिसेली गणितज्ञ युक्लिड (उत्कर्षकाल ३०० इ.पू) ले त्रिभुजका कोणहरुको योगफल दुई समकोण (१८० डिग्री) हुन्छ भने । झन्डै २००० वर्षसम्म अकाट्य सत्यको रूपमा ग्रहण गरिएको यो प्रमेयको निरपेक्षताउपर अयुक्लिडीय ज्यामितिज्ञहरुले औँलो ठड्याए । अयुक्लिडीय ज्यामितिको जन्मपछि थाहा भयो- त्रिभुजका कोणहरुको योगफल दुई समकोणभन्दा घटी बढी पनि हुँदो रहेछ । त्यसैले त्रिभुजका कोणको योग सम्बन्धी युक्लिडीय अवधारणा निरपेक्ष (Absolute) सत्य होइन, सापेक्ष (Relative) सत्य मात्र हो ।

(ख-२) गणितमा २ र २ जोड्दा ४ हुन्छ भन्छौं हामी, तर यो पनि निरपेक्ष सत्य होइन । गर्ग क्यान्टरले समुच्चय सिद्धान्त (Set theory) प्रतिपादन गरेपछि समूहहरुको संयोजन क्रिया (Union of sets) ले जोड क्रियाको फरक विधि उपर गणितज्ञहरुको ध्यान आकृष्ट गर्‍यो । समूह संयोजनको एउटा उदाहरण हेरौं - एउटा घरको भित्तामा दुई वटा फोटाहरु झुन्ड्याएको रहेछ । एउटामा 'आमा र छोरा' दुई जना रहेछन्, अर्को फोटोमा 'आमा र छोरी' दुई जना नै रहेछन् । बूढीले भनिन् - "हामी परिवारमा जम्माजम्मी यति मात्रै हौं ।" त्यस परिवारमा यसरी तीन जना मात्र हुन गए । यहाँ २ र २ जोड्दा ३ मात्र हुन गयो । त्यसैले २+२ = ४ र २+२ = ३ भन्नु निरपेक्ष सत्य होइन, सापेक्ष सत्य हो ।

(ख-३) एउटा भाँडामा रहेको १०० डिग्री सेन्टिग्रेड (सेल्सियस) तापक्रमको पानीमा अर्को भाँडाबाट ६० डिग्री सेन्टिग्रेडको त्यतिकै पानी खन्याउँदा मिश्रित पानीको तापक्रम ८० डिग्री पाइयो । यहाँ १००° + ६०° = ८०° हुन गयो तर हाम्रो परम्परागत गणितीय ज्ञानले त १००° + ६०° = १६०° भन्दछ । यी तथ्यहरुले गणितीय ज्ञान पनि निरपेक्ष होइन सापेक्ष हुन्छ भन्ने कुराको पुष्टि गर्दछ ।

परिवर्त्यवादले गणितीय ज्ञानहरु पनि सापेक्षिक सत्य हुन् भनी मान्दछ । यस्तो सापेक्षता काल, अवस्थिति, संस्कृति आदि जन्य हुन सक्दछ । मानव जातिले धारण गरेका आस्था, विश्वास, अपेक्षा र जगत्प्रतिको तिनको बुझाइ मिथ्या हुन सक्छ र पनि ती तिनै विश्वास बोकेर बसेका हुन्छन् । (विकिपेडिया) । बहुधा यस्ता ज्ञान सङ्दिग्ध सत्य हुन सक्दछन् । यस्तो सङ्दिग्धता कालक्रममा सच्चिन पनि सक्दछ, परिमार्जित र परिष्कृत पनि हुन

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

सक्दछ वा जस्ताको त्यस्तै पनि रहिरहन सक्दछ । धारण गरिएको ज्ञान सङ्दिग्ध र अपुरो भएकोले यसलाई शङ्काको घेरामा राखिनुपर्दछ भन्ने मान्यता परिवर्त्यवादको रहेको पाइन्छ । तर यो संशयवाद (Sketpicism) भने होइन किनकि संशयवादले झैं यसले उक्त ज्ञानलाई परित्याग गर्नु भन्दैन बरु सच्याउनु, परिमार्जन गर्नु र परिष्कार गर्नु भन्दछ ।

गणितीय ज्ञान मानव निर्मित ज्ञान हो । यस मान्यतामा व्यवहारवादी दार्शनिकहरु चार्ल्स साउन्डर्स पियर्स, जोन डेबी र विलियम जेम्स पनि सहमत छन् । डेबी र जेम्स त गणितलाई संस्कृतिसँग पनि सम्बद्ध छ भनेर मान्दछन् । (हर्स, १९९७, १९९) । साँच्चै नै भन्ने हो भने गणित ग्रिसेली सभ्यताको उदय अघिसम्म मिश्रेली, बेबिलोनी (मेसोपोटामियेली), पौरस्त्य (आर्येली र चिनियाँ) सभ्यताको उत्पादन हो । यो उत्पादनलाई ग्रिसेली सभ्यताले सैद्धान्तिकरण गर्दै मूर्त रूप दियो र आधुनिक कालमा गणित युरोपकेन्द्री हुन पुग्यो । गणितीय ज्ञानहरु युरोपेली सभ्यता सापेक्ष भए । (एम्ब्रोसियो, १९७६) । त्यसैले अन्य विधा झैं गणितीय ज्ञान पनि सापेक्षिक नै रहि आएको छ । यसलाई सापेक्षवाद पनि भन्ने गरिएको पाइन्छ । गणितीय ज्ञान मानवीय सभ्यताको हितका खातिर मानव निर्मित ज्ञान भएकाले कतिपय दार्शनिकहरु गणितीय दर्शनको यो धारालाई मानववाद पनि भन्ने गर्दछन् भने कतिपय गणितज्ञहरु यस धारालाई सामाजिक निर्माणवाद (Socio-constructicism) भन्न रुचाउँछन् । यसरी परिवर्त्यवाद, सापेक्षवाद, सामाजिक निर्माणवाद, मानववाद आदि गणित दर्शनको छाता दर्शन जस्तो देखिन खोज्दछ । पछिल्लो समयमा यस धाराका प्रबल समर्थकका रूपमा अस्ट्रियाली गणितज्ञ तथा दार्शनिक लुडविग बिट्टजेन्स्टाइन (१८८९-१९५१ इ.) र हङ्गेरेली गणितज्ञ तथा दार्शनिक इम्रे लकातोस (१९२२-७४ इ.) रहे भने अहिले संसारभरि थुप्रै गणितज्ञ दार्शनिकहरु यसका प्रवक्ता रहेका पाइन्छन् । आधुनिक गणितज्ञहरु मध्ये झन्डै सत्तरी प्रतिशत गणितज्ञहरु यस धारमा उभिएका पाइन्छन् र ती प्रायशः मार्क्सवादी विचारका अनुयायी रहेको देखिन्छ । (हर्स, १९९७, २४५) ।

परिवर्त्यवादको विकास क्रम

परिवर्त्यवाद बीसौं शताब्दीको उत्तरार्धका चर्चामा आएको दार्शनिक धारा हो । समयका दृष्टिले यो उत्तर आधुनिक गणितीय दर्शन हो । दार्शनिकहरु यसलाई संशय वादको आधुनिक रूप वा नवीन संस्करण मान्दछन् । पौरस्त्य दर्शनमा पनि संशयवादको चर्चा भएको पाइन्छ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

त्यसैले परिवर्त्यवाद संशयवादको जगमा उभिएको छ भन्दा अत्युक्ति होओइन । संशयवादको जगमा यो उभियो र व्यवहारवाद (Pragmatism) र तर्कवाद (Rationalism) को प्रेम पाएर यो पल्लवित र पुष्पित भयो तर यो बेग्लै देखियो । अङ्ग्रेजीमा फेलिबिलिज्म (Fallibilism) भनिने गरिएको यो वाद जनाउने शब्दको प्रयोग पहिलो पटक अमेरिकी दर्शन शास्त्री तथा गणितज्ञ चार्ल्स साउन्डर्स पियर्सले गरेका थिए । गणितीय ज्ञानको सापेक्ष प्रकृति उपर सर्वप्रथम यिनले नै दार्शनिक र गणितज्ञहरुको ध्यान आकृष्ट गरे तर यिनी आफू भने परिवर्त्यवादी थिएनन्, व्यवहारवादी थिए । (विकिपेडिया) ।

'कुनै पनि सत्य (विश्वास) ठोकुवासाथ सत्यापित भएका होइनन्' भन्ने मान्यता राख्ने फ्रान्सेली दार्शनिक तथा गणितज्ञ रेने डिस्कार्ट्सको भनाइले यस धाराको मूल प्रस्थापनालाई नि:सन्देह मलजल गरेको छ । तर दकार्त स्वयम् भने परिवर्त्यवादी थिएनन्, तर्कवादी थिए । अर्का प्रखर तर्कवादी हान्स अलबर्ट (Hans Albert) को मान्यता पनि देकार्तको जस्तै रहेको पाइन्छ । उनी भन्दछन्– "तर्कशास्त्र र गणितमा समेत कुनै पनि सत्यबारे ठोकुवा गरी निर्णय दिन असम्भव छ ।" (विकिपेडिया) । प्रखर दार्शनिकहरुको यस्तो निष्कर्षले 'ज्ञानको संदिग्धता'लाई पुष्टि गर्दछ । यिनै जगमा टेकेर बेलायती दर्शनशास्त्री तथा गणितज्ञ कार्ल पप्पर (१९०२-१९९४) ले त परिवर्त्यिकरणको सिद्धान्त (Theory of Falsification) नै प्रतिपादन गरे, तर उनी स्वयम् चाहिँ कट्टर तर्कवादी (Critical rationalist) थिए ।

यस गणितीय दार्शनिक धाराका पक्षमा उभिने गणितज्ञहरुमा विट्जेन्स्टाइन, लकतोस, पप्पर, विलियम क्वाइन, फिलिप किचर, पाउल अर्नेस्ट, रूइबिन हर्स आदि रहेका छन् । गणितका दर्शनशास्त्रीहरुमध्ये वाम झुकाव रहेका अधिकांश (७० प्रतिशत) दर्शन शास्त्रीहरु यस धाराका पक्षमा उभिएका पाइन्छन् ।(हर्स, १९९७, २४५) ।

परिवर्त्यवादको तत्त्वशास्त्र (Ontology of Fallibilism)

तत्त्वशास्त्र वस्तु वा अवधारणाहरुको अस्तित्व (Existence) बारेको दार्शनिक हाँगा हो । गणितीय वस्तुहरु- सङ्ख्या, आकार, अवधारणा,ढाँचा आदिको अस्तित्व बारेको अवधारणा गणितीय दर्शनको तत्त्वशास्त्र हो । परिवर्त्यवादको मूल प्रस्थापना 'सबै सत्य (विश्वास) हरु बढीमा मानवीय त्रुटिहरुलाई यथासम्भव न्यूनीकरण गर्दै त्रुटिपूर्ण किसिमले नै मानवद्वारा प्रस्थापन गरिएका हुन्' भन्ने भएकोले गणितीय वस्तुहरु, अवधारणाहरु मानव

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

निर्मित हुन् र तिनको अस्तित्व मानव समाजलाई त्यसको आवश्यकता रहेसम्म वा तिनले मानव सभ्यताको सेवा गरिरहेसम्म रहिरहने छ । गणितीय वस्तु र अवधारणाहरु मानव मस्तिष्कका, मानव संस्कृतिका उपज हुन् । त्यसभन्दा पर तिनको अस्तित्व छैन, छ भने पनि ती अर्थपूर्ण छैनन्, उपयोगी छैनन् । गणितीय वस्तुहरु गणितज्ञहरुका आविष्कार (Discovery) होइनन् बरु तिनले सभ्यताका लागि आवश्यक ठानेर गरेका सृष्टि (रचना, Invention) हुन् । तिनको सृष्टि मानव समाजको आवश्यकता परिपूर्तिका लागि भएको हो । त्यसैले यो अपुरो, विकासोन्मुख, संशोधनीय, पुनरावृत्तीय र परिवर्त्य प्रकृतिको छ ।

परिवर्त्यवादको ज्ञानशास्त्र (Epistemology of Fallibilism) :

ज्ञानशास्त्र दार्शनको त्यो शाखा हो जस अन्तर्गत ज्ञानका विभिन्न विषय वस्तुहरु पर्दछन् । ज्ञानशास्त्रले तिनको स्रोत पहिल्याउँछ । परिवर्त्यवादले ब्रह्माण्ड, प्रकृति, समाज, भाषा, संस्कृति, मानव जाति र समस्त चराचर जगत्लाई ज्ञानको स्रोत मान्दछ । अनुभव र चिन्तनजन्य प्रयोग, घटना वा वस्तुको अवलोकन, प्रयोग आदिका माध्यमबाट ज्ञानको प्रतिपादन गरिन्छ । ब्रह्माण्ड, प्रकृति, समाज-संस्कृतिसँग मानव जातिको क्रिया प्रतिक्रियाको परिणाम परिणति नै ज्ञान हो । त्यति मात्र होइन, प्रकृति र ब्रह्माण्डसँग मानवको सम्मिलन र तिनलाई सभ्यताको हितमा परिचालन गर्ने प्रयासहरुबाट ज्ञानको उत्पत्ति हुन्छ भन्ने मान्यता परिवर्त्यवादको रहेको पाइन्छ ।

गणितका विषय वस्तुहरु सम्बन्धी सत्य यस्तै विधि र प्रक्रियाबाट स्थापित भएका हुन् । गणितीय ज्ञानको प्रकृति विविधता युक्त छ । प्रयोग प्रचलन आदिको व्यापकताका कारण यसको ज्ञानशास्त्र निकै विस्तारित भई ३४०० भन्दा बढी विषय क्षेत्रमा फैलिएको छ । (हर्स, १९९७, ७) । यसको ज्ञानशास्त्रलाई मोटामोटी निम्नानुसार वर्गीकरण गर्न सकिन्छ :

क. दैनन्दिनी गणित (Mathematics for daily life) : गणित मानिसको दैनन्दिनीसँग गाँसिएको विषय हो । त्यसैले निरक्षरदेखि साक्षर र शिक्षितसम्म सबैलाई व्यावहारिक तहको गणितीय ज्ञानको आवश्यकता पर्दछ । सामान्य गणितीय ज्ञान भन्नु धरायसी र सामाजिक व्यवहार धान्न मानिसलाई आवश्यक पर्ने गणितीय ज्ञान हो । अङ्कलिपि, घर व्यवहारमा हुने लेनदेन, वस्तु विनिमय, किनमेल, नापजोख, मुद्रा ज्ञान र सटही, आफ्नो सरसामानको अभिलेख, समय जान्न भित्तामा झुन्ड्याइ राखेको

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

वा नाडीमा लगाइराखेको घडी हेर्ने ज्ञान सिप, भित्ते पात्रो हेरेर गते वार, तिथिमितिको जानकारीको आदान प्रदान, रेडियो टेलिभिजनमा आफूलाई मनपर्ने स्टेसन लगाउने, फोन मोबाइल गर्न नम्बर टिप्ने डायल गर्ने र नम्बर अरूलाई भन्न सक्ने, पानी र बिजुलीको मिटर पढ्न सक्ने र त्यसको बिलको हिसाब गर्न सक्ने, ट्याक्सी चढ्दा त्यसको मिटर र महसुल बारेको हिसाब जान्ने, गणकयन्त्र प्रयोग गरेर सामान्य जोड घटाउ गुणन भाग गर्न सक्ने आदि लगायतका गणितीय ज्ञानजन्य कतिपय कुरा सबैले जान्नै पर्ने हाम्रो सन्दर्भका गणिताक्षरताका आधारभूत ज्ञान हुन् । विश्वका जुनसुकै र जहाँसुकैका जाति, भाषा, संस्कृतिका मानिसहरुका लागि यी अपरिहार्य ज्ञान हुन् । गणितका यी विषय वस्तुहरु वैश्विक प्रकृति (Global Nature) का छन् । सामान्यत: यी र यस्ता विषय वस्तुहरु विद्यालयीय पाठ्यक्रम, प्रौढ कक्षा पाठ्यक्रम र वैकल्पिक विद्यालयीय पाठ्यक्रममा समावेश गर्ने गरिएको हुन्छ ।

ख. धाई गणित (Maiden mathematics)– ज्ञानका विभिन्न विधाहरु अर्थशास्त्र, जनसङ्ख्या अध्ययन, भूगोल, इतिहास, समाजशास्त्र, राजनीतिशास्त्र, भाषा विज्ञान, मनोविज्ञान, गृह विज्ञान, पत्रकारिता, शिक्षाशास्त्र, ललितकला आदिका लागि आवश्यक पर्ने गणितीय ज्ञान ज्यामिति, अङ्कगणित, बीजगणित, कलनगणित, तथ्याङ्कशास्त्र आदिको पठनपाठन धेरै जसो मुलुकमा उच्च माध्यमिक तहसम्म अनिवार्य गरिएको हुन्छ ।

ग. प्रायोगिक गणित (Applied Mathematics) : ज्योतिष, खगोल, यान्त्रिकी (गतिकी र स्थितिकी), गणितीय योजना (रेखीय र अरेखीय), सुसाङ्ख्यिकी आदि जस्ता गणितीय विषयहरु विशिष्ट क्षेत्रका विशिष्ट ज्ञानसँग सम्बद्ध छन् र तिनले विधागत रूपमा पृथक् स्वरूप धारण गरिसकेका छन् ।

घ. शुद्ध गणित (Pure Mathematics) : गणितको उच्च तहको ज्ञानका लागि आवश्यक पर्ने गणितीय ज्ञान र विषय वस्तुलाई शुद्ध गणित भनिन्छ । यस अन्तर्गत विशुद्ध गाणितीय अध्ययन अनुसन्धानका विषय क्षेत्रहरु पर्दछन् । नयाँ नयाँ खोज अनुसन्धान र बढ्दो मानवीय आवश्यकताले यसको क्षेत्र झन् झन् बृहत्तर हुँदो छ ।

उपसंहार

परिवर्त्यवाद 'सत्य (विश्वास)हरु मानवीय त्रुटिहरुलाई यथासम्भव न्यूनीकरण गर्दै मानवद्वारा नै प्रस्थापन गरिएका हुन्' भन्ने यसको दृष्टिकोणका कारण बढी लोकप्रिय र व्यापक हुँदै गरेको गणितीय दर्शनको अद्यनुतन धारा

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

हो । यस दर्शनले समाज र संस्कृति जन्य उत्पादनलाई बृहत् मानव हितका लागि उपयोग गर्दछ र यसका उत्पादनहरु सापेक्षित हुन्छन् ।

सन्दर्भ सामग्री :

१. उपाध्याय, महेश्वरप्रसाद, वि.सं. २०७० मङ्सिर २९, साक्षरता र गणिताक्षरता, गोरखापत्र दैनिक, काठमाडौं ।

२. डिएम्ब्रोसियो, युवि रतन, सन् २००६, इथ्नोम्याथम्याटिक्स, सेन्स पब्लिसर्स, निदरल्यान्ड ।

३. भुसाल, वेदुराम, वि.सं. २०६८, दर्शन शास्त्र परिचय, दर्शनावली-१, नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान, काठमाडौं ।

४. विकिपेडिया, सन् २०१४ अक्टुबर १९, फेलिबिलिज्म ।

५. विकिपेडिया, सन् २०१४, अक्टुबर १, पाइरोजिज्म ।

६. श्रेष्ठ, मीनबहादुर (प्रा.डा.), वि.सं. २०७०, गणित दर्शन, नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान, काठमाडौं ।

७. हर्ष रेउबिन, सन् १९९७, ह्वाट इज म्याथम्याटिक्स रियल्ली, अक्सफोर्ड युनिभर्सिटी प्रेस ।

●

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

बौद्ध चिन्तनमा प्रतिविम्बित समाज-दर्शन[1]

काशीनाथ न्यौपाने

भगवान् बुद्धको उदयपछि आर्यावर्तक्षेत्रमा ठुलो परिवर्तन भएको देखिन्छ । तात्कालिक समाजमा रहेका केही कठोर नियमहरुको मूलोच्छेदन गर्न बुद्ध लागि परेका थिए । जस्तै जातिवाद र यज्ञीय हिंसाका विरोधमा नै बुद्धको बल छ भने त्यसका नेपथ्यमा महाकरुणाको ठुलो भाव विद्यमान छ । यसरी बुद्धको उदयका कारण न केवल आर्यावर्त क्षेत्र किन्तु पूरै एसिया प्रभावित भएको थियो र आज पूरै संसार यस बौद्ध विचारप्रति विनयावनत देखिन्छ ।

यस क्षेत्रका दुई वटा परम्परा

ब्राह्मण एवं श्रमण यी दुई परम्परा धेरै पहिलादेखि नै प्रचलनमा थिए । वेदलाई मान्ने वर्णाश्रमका पक्षपाती ब्राह्मणहरु हुन् भने वेदनिरपेक्ष, स्वतन्त्र चिन्तक साधुहरुको अर्को परम्परा श्रमणको थियो । आज पनि ध्वंसावशेषका रूपमा यी दुवै परम्परा चली नै रहेका देखिन्छन् ।[2]

श्रमणपरम्पराको बीज ऋग्वेद आदि प्राचीन कृतिहरुमा नै देखन पाइन्छ । तर श्रमण परम्पराको पूर्णविकास बुद्ध एवं महावीरका उदय पछि

---

१ यो लेख वि.सं. २०७२ आषाढ ११ गते नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान दर्शन विभाग र लुम्बिनी बौद्ध विश्व विद्यालयद्वारा संयुक्त रूपमा आयोजित गोष्ठीमा प्रस्तुत भएको हो । - (सम्पा.)

२. *येषाञ्च विरोधः शाश्वतिकः इत्यस्यावकाशः श्रमणब्राह्मणम् ।*
विभाषा वृक्षमृग-तृण-धान्य-व्यञ्जन-पशु-शकुन्यश्ववडव-पूर्वापराधरोत्तराणाम् ।
पतञ्जलिः, *महाभाष्यम्*, शिवदत्त शर्मा (सं.), वाराणसी : चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, सन् १९८४, २।४।१२।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

यी दुवैको छत्रछायामा भएको देखिन्छ । बुद्धपूर्व श्रमणहरु जङ्गलमा रहन्थे किन्तु बुद्धको उदय पछि विहारहरुमा तिनको निवास हुन थालेको प्रस्ट छ । बुद्धका प्रथम पाँच शिष्यहरु पनि त्यसै श्रमण परम्परामा आबद्ध थिए ।

बुद्धकालमा पनि पूर्णकाश्यप, मक्खलीगोशाल, अजितकेश कम्बल, प्रक्रुध कात्यायन, निगट्‌ठनाथपुत्त र सञ्जय वेलट्‌ठीपुत्त आदि श्रमणहरु थिए, किन्तु यी व्यक्तिहरुको बुद्धपूर्व नै स्थिति देखिन्छ । त्यसैले बुद्धले यिनका मतको खण्डन गर्नुभएको हो । क्रमशः यो परम्परा बुद्ध र महावीरमा समाहित हुन पुग्दछ ।

तप एवं खेद बोधक (श्रमस्तपसि खेदे च) श्रम धातुबाट ल्युट् प्रत्ययपूर्वक श्रमण शब्दको निर्गति हुन्छ । जैन परम्परा अनुसार **समयाए समणो होइ,** अर्थात् समताभाव नै श्रमण हो । श्रमणहरुमा जातिभेद या वर्ण भेद थिएन । यसै श्रमण परम्पराका संवाहक बुद्धको विचार सरणीमा प्रवेश गर्ने क्रममा यसका मूलभूत आधारलाई पहिल्याउने प्रयास स्वरूप नै यो आलेख तयार गरिएको हो ।

बुद्धलाई आज हामी साधारण मानवका रूपमा हेर्दैनौं किन्तु महापुरुष अथवा भगवान्‌कै रूपमा पूजा गरिरहेका छौं । यद्यपि समकालिक अवस्थामा बुद्धले आफैंले आफूलाई सामान्य मानवका रूपमा हेरेको प्रस्ट छ ।[३] यद्यपि बुद्धले आफूलाई सम्मा- सम्बुद्ध (सम्यक् - पूर्ण- ठिक) ज्ञानी (जागेको) भनेर चिनाउने काम पनि गरेका छन् ।[४] जहाँ सम्म **भगवान्**को कुरा छ बुद्धका अनेकौं नाममध्ये **भगवान्** यो नाम पनि उपलब्ध छ ।[५] मूल रूपमा बुद्धका उपदेशको सार जसलाई सहज रूपमा बुझ्न सकिन्छ त्यो हो प्राणी मात्रका

---

३ गोविन्दचन्द्र पाण्डे, *बौद्धधर्म के विकास का इतिहास,* लखनऊ : उत्तरप्रदेश हिन्दी संस्थान, सन् १९८२ , पृ. २१३ ।

४ *महावग्गो* पालि, बम्बई : विपश्यना शोध विन्यास, सन् १९९०, पृ. २२२ ।

५. अमरकोश अनुसार बुद्धका २५ नाम यस प्रकार छन् :
सर्वज्ञ, सुगत, बुद्ध, धर्मराज, तथागत, समन्तभद्र, भगवान्, मारजित्, लोकजित्, जिन, षडभिज्ञ, दशबल, अद्वयवादी, विनायक, मुनीन्द्र, श्रीघन, शास्ता, मुनि, शाक्यमुनि, शाक्यसिंह, सर्वार्थसिद्ध, शौद्धोदनि, गौतम, अर्कबन्धु, मायादेवीसुत ।
सिद्धार्थ यो नाम धेरै प्रचलनमा रहे तापनि अमरकोशमा यो छैन । केवल *सर्वार्थसिद्ध* नामको उल्लेख छ । हर्मन हेसको उपन्यास जो सर्वथा काल्पनिक हो त्यस कृतिको नाम नै सिद्धार्थ रहेको छ । त्यसबाट नै यो नाम धेरै प्रचलनमा आएको जस्तो प्रतीत हुन्छ ।
अमरसिंह, *अमरकोश,* कुलचन्द्र शर्मा(सं.), काठमाडौं : रत्न पुस्तक भण्डार, वि.सं. २०६०, पृ. ५ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

दुःखको पूर्ण रूपमा विनाश ।[६] अब प्राणीमात्र भन्दा अत्युक्ति जस्तो देखिए तापनि **सर्वसत्त्वहिताय** सबै प्राणीका हितका लागि भनेर प्रज्ञापारमितासूत्रहरुमा धेरै पटक यसको प्रयोग भएको हुनाले यहाँ सबै प्राणी भनिएको हो ।[७]

एक अर्को प्रसङ्गमा बुद्ध आफैँले **बहुजनहिताय बहुजनसुखाय** भनेका छन् । यहाँ बहुजन भनेर धेरै (बहु-धेरै) लाई लिइएको होइन र यहाँ प्रयुक्त बहु शब्द **सर्व**को अर्थमा (सबै) प्रयोग भएको हो । अर्को कुरा पनि गम्भीर रूपमा देखिएको छ त्यो हो जन । जनको अर्थ हुन्छ जन्मिने त्यसैले केवल मानव समुदाय मात्र नभएर सबै नै जन्मिने प्राणीहरुको हित र सुखका लागि भिक्षुहरुलाई चारिका गर्ने आदेश (उपदेश) बुद्धले दिएका हुन् ।[८]

दुःख निराकरणको आयाम

धर्मचक्र (धर्मको प्रचार) प्रवर्तनको प्रथम उपदेशमा नै बुद्धले दुःखको कुरा उठाएका छन् । जसलाई चार आर्यसत्य भनेर चिनिन्छ ।[९] यसलाई बुद्धले आफैँ नै यसरी बताएका छन् –

इदं खो पन भिक्खवे दुक्खं अरिय सच्चं । जाति पि दुक्खा, जरापि दुक्खा, मरणाम्पि दुःखं, सोक परिदेव-दोमनस्सुपायासापि दुक्खा, अप्पियेहि सम्पयोगो दुक्खो, पियेहि विप्पयोगो दुक्खो, यम्पिच्छं न लभति तम्पि दुक्खं, संख्यित्तेन पञ्चूपादानक्खन्धापि दुक्खा ।

---

६. *महावग्गो,* पा.टि.नं. ३, पृ. २३३ ।

७. काशीनाथ न्यौपाने (सं. एवं नेपाली अनु.), *वज्रच्छेदिका प्रज्ञापारमिता सूत्र,* काठमाडौँ : महाबोधि सोसाइटी अफ नेपाल, सन् १९९६, पृ.११ ।

८. *अत्थ बहुनाम सब्बपय्यायो तेन सब्बजनानाङ्‌ हितङ्‌ सुखङ्‌ च भगवा समिच्छति । जनो नाम जननात् सब्ब पाणिनाङ्‌ च हितङ्‌ सुखङ्‌ पर्येति ।*
बुद्धघोष, *महावग्गो अट्ठकथा,* बम्बई : विपश्यना सोध विन्यास, सन् १९९०, पृ. २३३ ।

९. यहाँ आर्यसत्य भन्नाले श्रेष्ठ विशिष्ट सत्यलाई भनिएको हो । अथवा, आर्य वा श्रेष्ठ व्यक्तिले मात्र बुझ्न सक्ने हुनाले पनि आर्य सत्य भनिएको हो । आचार्य चन्द्रकीर्तिले यसको व्याख्या यसरी गरेका छन् : जसरी हत्केलामा रुई राख्दा हातमा पीडा हुँदैन किन्तु त्यसैलाई आँखामा राख्दा भयङ्कर पीडा हुन्छ त्यस्तै नै आर्य बुद्धिले मात्र दुःखलाई देख्न सक्तछ अनार्यले देख्न सक्तैन ।
उर्णापक्ष्म यथैव हि करतलप्रस्थं न विज्ञायते पुंभिः । तदेव हि चक्षुर्गतं जनयत्यरतिं च पीडां च ।। एवमेव हि चक्षुसदृशो विद्वान् ...
चन्द्रकीर्ति, *प्रसन्नपदा,* वाराणसी : बौद्धभारती, सन् १९८८, पृ. १ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

त्यसै गरी:
इदं खो पन भिक्खवे दुक्खसमुदयं ...
इदं खो पन भिक्खवे दुक्खनिरोधं ... ।[१०]

१. दुःख छ । २. दुःखको कारण छ । ३. दुःखको नाश छ र ४. दुःखनाशको उपाय पनि छ । यी चार सत्यमा सर्वप्रथम दुःख छ भनेर सार्वभौम रूपमा दुःखको स्वीकृति देखिन्छ । अब अन्य अवशिष्ट तीन सत्यमा दुःखका कारण र तिनको नाश नै अभिप्रेत रहेको छ । दुःखको स्वीकृतिको तात्पर्य बुद्ध दुःखवादी थिए भन्ने आशय पटक्कै होइन । दुःखको नाश गरेपछि प्राप्त हुने वस्तु सुख नै भएको हुनाले बुद्ध सुखवादी अर्थात् सबैको दुःख नाश गरेर सबै प्राणीलाई सुखमा यानी निर्वाणमा पुऱ्याउने राजमार्गको रूपमा आफ्नो धर्मलाई बुद्धले अगाडि सारेका हुन् ।

यसरी दुःख नाशका उपायको उपदेश नै बुद्धको मूलभूत दर्शन रहेको प्रस्ट छ । त्यसैले केही व्यक्तिहरु बुद्धका उपदेशलाई लिएर केवल ज्ञानको प्राप्ति र अन्ततः निर्वाणको उपलब्धि मात्र बुद्धका उपदेशको इतिश्री हो भन्ने गर्दछन् तर त्यसका मध्यमा अवस्थित विषयलाई नहेरिकन निर्वाणलाई मात्र देख्नु पूर्ण रूपमा अपूर्ण चिन्तन र अपूर्ण दृष्टि हो भन्दा अत्युक्ति हुँदैन ।

बुद्धका सामाजिक दर्शनका चिन्तन क्रममा तल लेखिएका विषयमाथि विचार गर्नु उपयुक्त देखिन्छ, ती विषय हुन्–

१. बुद्ध र उनका शिष्यसमुदाय एवं अनुयायीहरुको समाज प्रतिको अवधारणा, जसमा सामाजिक एकताका लागि बुद्धका उपदेशहरुको अवस्थिति ।
२. नैतिकमूल्यहरु र मानवीय व्यवहारको अवस्थिति ।
३. चार प्रकारका (ब्रह्मविहार) मूल्यहरु र बुद्धका मूलभूत उपदेश र समाजमा तिनको प्रभाव ।
४. बुद्धदर्शनमा सामाजिक एवं राजनैतिक चिन्तन, जसमा राज्यको सिद्धान्त, सामाजिक अर्थशास्त्र, सामाजिक नेतृत्व र न्याय व्यवस्था ।

उपर्युक्त चार विषयमा नै यो अवधारणा पत्र सीमित रहेको छ र यहाँ बुद्धका समाजविषयक विचारहरुको संक्षेपमा उपस्थान मात्र गरिएको छ ।

चार आर्यसत्यमा उपस्थापन भएका विषयमध्ये दुःखनिवृत्तिका उपाय छन् भन्ने सन्दर्भमा आफैं नै सर्वार्थसिद्ध (बुद्ध) ले आर्यअष्टाङ्गिक मार्गको

---

१०. ऐजन ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

उद्घाटन गरेका छन् । आर्य अष्टाङ्गिकमार्ग आठ (समुदाय) विषयंले भरिएको एउटै बाटो हो । त्यो यसप्रकार रहेको छ-

सम्यक् दृष्टि सम्यक् सङ्कल्प	प्रज्ञा
सम्यक् वचन सम्यक् कर्म सम्यक् जीविका	शील
सम्यक् व्यायाम सम्यक् स्मृति सम्यक् समाधि	समाधि

जीविका

अष्टाङ्गिक मार्ग अन्तर्गत बुद्धले जीविकाको विषय उठाएका छन् । वर्तमान परिवेशमा यो अत्यन्त महत्त्वपूर्ण छ । यसको व्याख्याक्रममा झूठो जीविकालाई छोडेर सच्चा जीविकाद्वारा जीवन पोषण गर्न बुद्धले प्रेरित गरेका छन् । त्यस क्रममा व्यापारद्वारा गरिने कमाइ प्रति पाँच विषयलाई बुद्धले अयोग्य मानेका छन् । ती हुन् - १. हातहतियारको व्यापार, २. प्राणीको व्यापार, ३. मांसको व्यापार, ४. मादक पदार्थको व्यापार, र ५. विषको व्यापार । यस अतिरिक्त व्यापारका क्रममा गरिने ठगीहरुलाई पनि बुद्धले इङ्गित गरेर तिनको निषेध गरेका छन् । ती हुन् - तराजुको ठगी, ढकको ठगी, घूस, वञ्चना, कृतघ्नता, कुटिलता, छेदन, वध, बन्धन, डाका, लूटपाटको जीविका ।[११]

पञ्चशील भिक्षुहरु र गृहस्थहरुका लागि मुख्य नैतिक आयाम हो । पहिलो नैतिक आयाम अहिंसा हो । प्राणीहरुको हिंसाले अनार्य हुन्छ र अहिंसाद्वारा मात्र ऊ आर्य हुन्छ । यो निषेधात्मक विधान न भएर विधेयात्मक छ जसमा मैत्री एवं करुणा पनि सम्बद्ध छन् साथै सबै प्राणी प्रति मित्रताको

११. बलदेव उपाध्याय, *बौद्धदर्शनमीमांसा,* वाराणसी : चौखम्बा विद्याभवन, सन् १९९९, पृ. ५१ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

भाव हुनु नै पूर्ण अहिंसा हो ।[१२]

दोस्रो शीलमा अचौर्य छ ।

तेस्रोमा अव्यभिचार छ ।

चौथोमा सत्यमा स्थित हुनु छ ।

पाँचौंमा सुरा आदिबाट विरत हुनु छ ।

यिनका अतिरिक्त पनि भिक्षुहरुका लागि

(१) विकाल भोजन विरति,

(२) नृत्य गान आदि विरति,

(३) विशिष्ट शय्या विरति । यसरी अष्ट शीलको व्यवस्था नैतिक मूल्यको पराकाष्ठा भन्न सकिन्छ ।[१३]

मांस भक्षणको आयाम

मांस भक्षणको विषयमा बुद्धले बताएका कुराहरुलाई आफ्नै हिसाबले व्याख्या गर्ने प्रचलन धेरै नै देखिएको छ । यसै क्रममा विनय पिटकको आधारमा आफूले नमारेको मासु खानु हुन्छ भन्ने भ्रम फैलाएर बौद्धमार्गी भनिनेहरु नै मांस भक्षणमा संलग्न भएका पाइन्छन् । यस क्रममा लङ्कावतारसूत्रको मांसभक्षण परिवर्तमा कुनै पनि बहानामा मासु खानु नहुने कुरा किटानीका साथ आफैँ बुद्धले बताएका छन् ।

बुद्ध भन्दछन्- हे महामति जन्ममरणको लामो बाटोमा हिँड्दा प्राणीहरुको कुनै वेला, जन्ममा माता, पिता, भाइ, बहिनी, छोरा, छोरी कुनै न कुनै सम्बन्धी आफ्नो स्वजन बन्धु नभएको हुँदैन । पूर्व जन्ममा आश्रय लिएको मनुष्य वा मृग, पशुपंक्षीमध्ये कुनै न कुनै बन्धु बान्धव या अन्तरङ्ग

---

१२. आनन्द कौशल्यायन तथा बी आर अम्बेडकर, *भगवान् बुद्ध और उनका धर्म*, बम्बई : सिद्धार्थ प्रकाशन, सन् १९९१, पृ.१०१ ।
दु:ख सम्बन्धी अवधारणा, बुद्धभन्दा पूर्व साङ्ख्य शास्त्रका आदि उपदेशक कपिल मुनिले उपस्थापित गरेका हुन् । कपिलको समय बुद्धभन्दा पूर्व स्थिर गरिएको छ । साङ्ख्य शास्त्रमा तीन प्रकारका दु:खको चर्चा छ । साङ्ख्यकारिकामा निम्नरूपमा यसलाई देखाइएको छ :
दु:खत्रयाभिघाताज्जिज्ञासा तदभिघातके हेतौ ।
दृष्टे सापार्था चेन्नैकान्तात्यन्ततोऽभावात् ।।
ईश्वर कृष्ण, *साङ्ख्यकारिका- १*, ज्वालाप्रसाद गौड(सं.), वाराणसी: चौखम्बा विद्याभवन, सन् १९८८, पृ. १ ।

१३. ऐजन ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

भएको हुन्छ । अर्को कुरा सबै प्राणीहरुको आफ्नै जस्तो चैतन्यले गर्दा पनि सबै प्राणीमा समान अनुभूति हुने हुनाले कसरी मांसभक्षण गर्न सकिन्छ, त्यो भक्ष्य हुन सक्छ र ! त्यसमा पनि बुद्धधर्मी, बोधिसत्त्व, महासत्त्वले कसरी कल्पना गर्न पनि सक्तछ मांस भक्षणको ? राक्षसहरुमा पनि तथागतहरुको यो धर्मसुधर्मलाई नलिँदा राक्षसभाव हुन गएको हो । त्यसैले ती पनि यस उपदेशद्वारा कृपालु हुन्छन् र अवश्य पनि मांसभक्षणबाट निवृत्त हुन्छन् । अरूको के कुरा गरौं जो धर्मकार्यमा छन्, ती जन्म र जति आदिको लामो परिवर्तनमा सबै प्राणीहरु स्वजन बन्धुत्वभावमा रहेकै हुने हुनाले सबै प्राणीलाई आफ्नै पुत्र जस्तै भावद्वारा कुनै पनि मांस भक्षण गर्नु हुन्न । खर, उष्ट्र, अश्व, वलीवर्द, मनुष्य आदिको मासु कसैले पनि कहिल्यै खानु हुँदैन । ती पशुहरु मार्गहरुमा यी मांसभक्षण योग्य हुन् भनेर बेचिन्छन् । जसद्वारा मूल्य पाउँदछन् । त्यसैले पनि बोधिसत्त्वहरुले खानु हुँदैन । अभक्ष्य हो ।

कृपात्मा बोधिसत्त्वहरुले धेरै जनताको चित्तको रक्षाका लागि पनि अपवाद परिहारार्थ -बुद्ध उपदेशको, मांस अभक्ष्य हुन्छ, जस्तो कि शासनका अपवादक वक्ताहरु हुन्छन् लोकमा । कहाँ तिनीहरु सँग श्रामण्य हुन्छ ? कहाँ ब्राह्मण्य पनि, किनकि यिनीहरु पूर्व ऋषिकृत भोजन अन्न आदिलाई त्यागेर क्रव्याद जस्तै आमिष आहारले पेट भरेर आकाशपृथ्वी जलमा आश्रित सूक्ष्म जीवहरुलाई त्रस्त गराउँदै प्राणीहरुलाई डराउँदै, चारैतिर घुम्ने गर्दछन् । यिनीहरुको श्रामण्य समाप्त हुन्छ । ब्रह्मण्य पनि समाप्त हुन्छ । यिनीहरुसँग विनय र धर्म छैन, यसरी यिनले चारैतिर गरेको पाखण्डले गर्दा धर्मशासन नष्ट र बदनाम हुन्छ । त्यसैले द्रोह गर्ने व्यक्तिहरुको चित्तरक्षाका लागि नै भए पनि अपवाद परिहारका लागि मांस सर्वदा अभक्ष्य नै हुन्छ ।

हे महामते ! मरिसकेपछि शव दुर्गन्धित हुन्छ र मरेका मान्छेको शरीर जब जल्न थाल्दछ र त्यस्तै अरू प्राणीको जल्दा गन्धमा कुनै भेद हुँदैन । उस्तै गनाउँदछ । दुवैको दुर्गन्ध उस्तै नै हुन्छ । त्यसैले पवित्रता चाहनेले सधैं यो त्याग्नुपर्दछ । कृमि, जन्तु, प्रचुर, कुष्ठ, निदानरहित आदि रोग ग्रस्त पनि हुन्छ र प्रतिकूल संज्ञा पनि पाउँदैन । पुत्रको मासुलाई औषधि तुल्य मानेर खाऊ भनेर कसरी मैले उपदेश गर्न सक्छु र किनकि कुनै न कुनै जन्ममा त्यो आफ्नै आत्मीय व्यक्ति थियो नै, साथै अनार्यजन सेवित र आर्यजनत्यक्त अनेकदोष युक्त, गुणरहित, राक्षसहरुको भोज्य, ऋषि आदिद्वारा त्यक्त मासु रगत-हाड खोडलाई खानका लागि म कसरी आज्ञा दिन सक्छु । अर्थात् मांस भक्षण कसैले पनि गर्नु हुँदैन ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

हे महामति ! यदि कसैले पनि मासु नखाने हो भने हिंसाको आदिकारण नै समाप्त हुन्छ । मूल्यका लागि नै प्रायः प्राणीहरु, ती पनि निरपराध थोरै मूल्यका लागि मारिन्छन् । यो अत्यन्त कष्टदायक विषय हो किनकि मासुमा हुने तृष्णाका कारणले मान्छेले पनि मान्छेको मासु खाने समय आउने छ । नमारिएको, नबनाइएको, सङ्कल्प नगरिएको मासु खानु हुन्छ भन्ने पटक्कै होइन, श्रावकहरुलाई त्यस्तो खाने अधिकार छैन है । तर भविष्यकालमा मेरै शासनमा यस्ता पनि प्रव्रजित भएर शाक्यपुत्र हूँ भनेर कषायवस्त्र धारण गर्ने, मोहपुरुषहरु, मिथ्यावितर्कउपहतचित्तहरु, विविधविनयविकल्पवादीहरु सत्काय-दृष्टियुक्तहरु, मासुरसमा लिप्त भएर मासुको विषयमा अनेक काल्पनिक कुराहरु गर्नेछन् । (खानु हुन्छ भन्ने छन् र आफैँ पनि घिच्ने छन् ।) मैले भन्दै नभनेको आफैँ बनाएर भन्नेछन् । त्यस्तै त्यस्तै अर्थ लाग्ने कुराहरुको कल्पना गरेर भन्नेछन् यो निदानमा यस्तो लेखिएको छ । पकाएर दिएको मासु खानु हुन्छ र भगवान् आफैँले पनि खानु भएको थियो पनि भन्नेछन् । कुनै पनि सूत्रमा कहिल्यै पनि भगवान्ले पकाएर दिएको मासु खानु हुन्छ भनेर भनेको छैन । हे महामति यो राम्ररी बुझ है ।

हे महामति । यदि मेरो विचारमा मांसभक्षणको अनुज्ञा हुन्थ्यो भने श्रावकहरुका लागि त्यो खानु हुन्छ भन्ने थिएँ होला । मैले त मैत्रीविहारमा लागेका योगी, योगीचारी, श्मशानिक, महायानमा लागेका कुलदुहित्री र सर्वयान संप्रस्थितहरुका लागि र श्मशानवासीहरुका लागि मैत्रीविहारीहरुका लागि पनि वर्ष योगसाधनाका लागि र सर्वससत्त्वैकपुत्रसंज्ञा भाव उत्पत्तिहेतु सबै प्रकारका मासुको निषेध गरेको हो ।

मासुको आहार निश्चय नै पुत्रको मासु समान नै हो र जीवन यात्राको प्रतिकूल पनि हो । त्यसैले योगीले कहिल्यै खानु हुँदैन । मैत्री विहार हेतु सधैं नै मैले मासुको निन्दा गरेको छु । मासु खाने भनेको सिंह, भालु, ब्वाँसो जस्तै हुनु हो । त्यसैले सबैलाई उद्विग्न गर्ने हुनाले मासु खानु हुँदैन साथै यो मोक्षधर्मको विरोधी पनि हो । मासु नखानु आर्यहरुको चिह्न हो । यही धर्म हो ।[१४]

गणराज्यको आयाम

बुद्धले वैशालीका राज्यव्यवस्थाको प्रशंसा गरेका छन् । बुद्धको जन्म

---

१४. काशीनाथ न्यौपाने (सं.एवं नेपाली अनु.), *लङ्कावतारसूत्रम्,* काठमाडौं : जयतु संस्कृतम्, सन् २०१२, पृ.२९६-३१३ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

शाक्य वंशमा भयो तर महापरिनिर्वाण मल्लहरुको गणराज्य कुसीनारामा भयो ।

अजात शत्रुका मन्त्रीलाई उनका विरोधी वैशालीका लिच्छविहरुका शासनतन्त्रको प्रशंसा गर्दै बुद्ध भन्नु हुन्छ-

(१) सबै एकत्रित भएर सामूहिक निर्णय गर्नु,

(२) निर्णय अनुसारको काम गर्नु,

(३) व्यवस्था अर्थात् कानून एवं विनयको पालना गर्नु,

(४) वृद्धहरुको सेवा सत्कार गर्नु

(५) महिलाहरुको सम्मान गर्नु तथा जबर्जस्ती व्यवहार नगर्नु,

(६) जातीयधर्मको पालन गर्नु,

(७) धर्माचार्यहरुको सत्कार गर्नु नै लिच्छविहरुको महत्त्वपूर्ण व्यवस्था रहेको छ र यसको अनुसरण गर्नु कुनैपनि राज्यको हितमा छ ।[१५]

बुद्धले आफ्नो सङ्घको निर्माण पनि निर्वाचन (भोट)का आधारमा नै गरेका थिए । जसरी वैशाली या अन्य गणराज्यहरुले आफ्नो कार्य गर्दथे ।

बुद्धले टाढैबाट आउँदै गरेका लिच्छविहरुका मण्डलीलाई देखेर भनेका थिए- भिक्षुहरु लिच्छविहरुका यस देवमण्डलीलाई हेर ।

सम्पत्ति शुद्धीकरणको आयाम

बुद्धका सङ्घमा भएका भिक्षुहरुका लागि सात वटा वस्तुको मात्र उपयोग गर्ने अधिकार थियो-

(१) सङ्घाटी, (२) अन्तरवास, (३) कमरबन्द, (४) भिक्षापात्र, (५) उस्तरा, (६) सुई धागो, (७) पानीछान्ने कपडा ।

यस प्रसङ्गमा बुद्धले अजातशत्रुलाई भनेका छन् : "महाराज एउटा भिक्षु कसरी सन्तुष्ट रहन सक्तछ ? भिक्षु चीवर एवं भिक्षाद्वारा सर्वदा सन्तुष्ट हुन्छ । ऊ जहाँ गए पनि आफ्नो सर्वस्व लिएर नै जान्छ । जसरी पक्षी जहाँ जहाँ उडे पनि प्वाँख साथै लिएर जान्छ ।"[१६]

विचार-स्वतन्त्रताको आयाम

बुद्धले विचार स्वतन्त्रताको उपदेश यसरी गर्नु भएको छ - हे भिक्षुहरु

---

१५. जगदीश कश्यप (सं.), *दीघ निकाय,* लखनऊ : उत्तरप्रदेश हिन्दी साहित्य समाज, सन् १९७९, पृ. २३ ,
राहुल सांकृत्यायन, *बुद्धचर्या,* ईलाहबाद : प्रभात प्रकाशन, सन् १९६१, पृ.५१० ।

१६. *ऐजन,* पृ. १२२ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

हो जसरी खोलो तरेर पारी जानका लागि नाउको आवश्यकता हुन्छ, तर तरे पछि त्यसलाई समाई राख्नु आवश्यक हुँदैन त्यस्तै नै मैले तिमीहरुलाई दिइएको उपदेश पनि पार हुनका लागि हो तर समाएर बसिराख्न होइन ।[१७]

एकपटक केशपुत्र ग्रामका कालम जातिका व्यक्तिहरुले बुद्धसँग सोधे- भगवन् ! केही श्रमण र ब्राह्मणहरु आएर एक अर्काका मतको खण्डन गर्दछन् अब हामीले कुन कुरा पत्याउने ? बुद्ध भन्नु हुन्छ - तिमीहरुले उनका वचनमा विश्वास नगर किनकि तिमीहरु आफैँले नै राम्रो, अदोष, विज्ञहरुद्वारा अभिनन्दित, जसलाई लिएर, ग्रहण गरेर हित र सुख हुन्छ त्यसै धर्मलाई जान र तर्क बुद्धिले हेर अनिमात्र स्वीकार गर ।[१८]

भिक्षुहरुलाईं त आफ्नै उपदेश प्रति पनि विश्वस्त न हुनका लागि बुद्ध भन्नु हुन्छ मैले दिएको उपदेश भनेर तिमीहरुले ग्रहण नगर- जसरी स्वर्णकारले सुनलाई तपाएर पीटेर, काटेर, कसीमा कसेर मात्र त्यसलाई प्रमाणित गर्दछ त्यस्तै नै मेरा उपदेशलाई पनि जाँचेर मात्र ग्रहण गर ।[१९]

मानवीय चिन्तनको आयाम

बुद्धको मानवीय चिन्तन अत्यन्त ओजस्वी देखिन्छ । बुद्ध भन्नु हुन्छ- परमार्थको विषयमा जो कुशल छन्, जसले शान्त पद प्राप्त गर्न चाहन्छन्, तिनीहरुले यसरी व्यवहार गर्नु पर्दछ - उसले समर्थ हुनु पर्दछ, उसले ऋजु (सीधा) हुनु पर्दछ, सुव्रती हुनु पर्दछ ।[२०] साना तिना गल्ती गर्नु हुन्न, उसको यस्तो कामना हुनु पर्दछ- सबै प्राणीहरुको मंगल होस्, सबै प्राणी सकुशल रहून्, सबै प्राणी सुखी होऊन् । जो जुन रूपमा भए पनि सुखी रहुन् ।[२१] कसैले कसैलाई घृणा नगरोस् ।[२२] कसैले कसैको खराब चाहना नगरोस् । जसरी एउटी आमा आफ्नो यौटामात्र छोराको रक्षा गर्न प्राण दिन तयार

---

१७. द्वारिकादास शास्त्री (सं.), *मज्झिम निकाय,* वाराणसी : बौद्ध भारती, सन् १९८५, पृ.४१३ ।

१८. *ऐजन,* पृ. ११९ ।

१९. *तापाच्छेदाच्च निकषात् सुवर्णमिव पण्डितैः ।*
परीक्ष्य भिक्षवो ग्राह्यं मद्वचो न तु गौरवात् ।।
शान्तरक्षित, *तत्त्वसंग्रहः,* द्वारिकादास शास्त्री (सं.), वाराणसी : बौद्धभारती, सन् १९८२, पृ. १११५,

२०. कौशल्यायन, पा. टि. नं. ११, पृ. २२३ ।

२१. ऐजन, पृ. ४४८ ।

२२. ऐजन, पृ. ४५० ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

हुन्छिन् त्यस्तै सबैले अर्काको रक्षा गर्न तत्पर हुनु पर्दछ ।[२३] यसबाट प्रस्ट हुन्छ बुद्धको मानवता के हो भनेर ।

समाजसेवाको आयाम

समाज सेवाका विषयमा बुद्धको आदर्श आफैँ नै उपस्थित छ, स्वयं बुद्धले सेवा शुश्रुषा गर्नु भयो र अरूलाई पनि प्रेरित गर्नु भयो ।

वैशालीमा महावीरको निर्वाण पछि अनेक वर्षसम्म भयङ्कर सुखा र अकाल भयो । बुद्धले थाहा पाएपछि त्यहाँ आफैँ जानुभयो । बुद्ध त्यहाँ गए पछि घनघोर वर्षा भयो तर त्यससँगै अनेक बिमारीहरु उत्पन्न भएर अनेक व्यक्ति मर्न थाले । बुद्धले भिक्षुसङ्घ सहित भएर अन्य ठाउँबाट भिक्षा मागेर अन्न भोजन आदि ल्याएर तिनको जीवन बचाए, साथै जडीबुटीहरुद्वारा उपचार गरेर हजारौँ जनताको सेवा शुश्रूषा पूर्वक जीवन रक्षा गरेको उदाहरण छँदै नै छ । एक अर्को अवसरमा बुद्धले रोगी भिक्षुको सेवा गर्ने क्रममा भन्नु भयो सबै स्वस्थ व्यक्तिहरुले अस्वस्थको सेवा आफ्नै अनन्य प्रेमी मानेर गर्नु पर्छ अन्यथा दोष हुन्छ ।[२४]

पवित्रताको आयाम

तात्कालिक समाजमा सुरापान अत्यन्त प्रचलित थियो । साथ साथै सुरा बनाउने जाति पनि निर्माण भयो र नेपाली परम्परामा हामी अहिले पनि एउटा शब्दको प्रयोग गरिरहेका छौँ- मतवाली । बुद्धका समयमा यो अत्यन्त भयङ्कर रूपमा थियो र गौडी, पेष्टी, माध्वी, कादम्बरी, हैताली, लाँगलेया, तालजाता, नरीया, उष्मा, विद्युल्लता, मैरेय, सुवर्णी आदि नामले भिन्न भिन्न प्रकारका जाँड रक्सीको प्रचलन थियो । बुद्धले पञ्चशील र अष्टशीलको कुरा गरेर पूर्ण रूपमा जीवनमा पवित्रताको व्यवस्था गरेको देखिन्छ । आज पनि हाम्रो नेपाली समाज बुद्ध जन्मेकै देशमा हुने घरेलु हिंसाका ९० प्रतिशत विषय यही जाँडरक्सीमा आधारित छन् । तर यतातिर समाजले विचार नै गरेको देखिँदैन । बुद्धले यस प्रसङ्गमा भन्नु भयो -[२५] हे भिक्षुहरु यो पवित्र जीवन कसैलाई ठग्नका लागि होइन, केही प्राप्तिका लागि पनि होइन, लाभ र यश प्राप्तिका लागि पनि होइन, शास्त्रार्थ गर्न र आफ्नो यश फैलाउन पनि

---

२३. ऐजन, पृ. ४५६ ।

२४. ऐजन, पृ.४६० ।

२५. धर्मरक्षित तथा आनन्द कौसल्यायन (सं. तथा हिन्दी अनु.), *सुत्त निपात*, ईलाहवाद : प्रभात प्रकाशन, १९६१, पृ.३३५ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

होइन । यो जीवनमा पवित्रता द्वारा आस्रवहरुलाई समाप्त गरेर चित्तको पवित्रता पूर्वक तृष्णाको क्षय गरेर निर्वाण प्राप्त गर्नका लागि नै हो ।[२६]

जातिवादमा बुद्धको दृष्टि

जटाधारण गर्नाले, गोत्रले साथै जन्मले पनि ब्राह्मण हुँदैन, जसमा सत्य, धर्म र पवित्रता छ त्यो नै ब्राह्मण हो ।[२७]

आमाबाट जन्मनाले नै कोही ब्राह्मण हुँदैन । अपरिग्रही र त्यागी जो छ त्यो ब्राह्मण हो ।[२८] एकपटक एकजना ब्राह्मणले बुद्धलाई सोधे हे गौतम तिमी आफ्ना श्रावकहरुलाई ब्राह्मण भनेर किन सम्बोधन गर्दछौ ? बुद्धले उत्तरमा भन्नु भयो - हे ब्राह्मण म जाति या गोत्रका आधारमा ब्राह्मण भन्दिनँ, केवल उत्तम गति अर्हत्व प्राप्ति गरेकालाई मात्र ब्राह्मण भन्दछु ।[२९] जसले ध्यान, निर्भयता, स्थिरता, कृतकृत्यता, आश्रवरहितता र निर्वाणको प्राप्ति गरेको छ त्यही ब्राह्मण हो ।[३०] यस्ता धेरै विचार बुद्धका छन् । त्यसैले बुद्धले जातिका अनुसार समाजको निर्माण न चाहेको प्रस्ट हुन्छ । जन्म र कर्मका आधारमा बुद्धले जाति स्वीकार्दैनन् । किन्तु प्रज्ञा, शील, करुणा, मैत्री आदिका आधारमा व्यक्तिको मूल्याङ्कन गरेको देखिन्छ ।

नीच या उच्चको आदर्श

एकपटक एक याजक ब्राह्मणले बुद्धलाई नीच (वृषल) भनेर सम्बोधन गरे । बुद्धले ती ब्राह्मणलाई उत्तर दिनु भयो -

वृषल (नीच) को हो ? हे ब्राह्मण जो व्यक्ति क्रोधी, ईर्ष्यालु, मिथ्या दृष्टि वाला, मायावी हुन्छ त्यो वृषल हो ।[३१] जसले कुनै पनि प्राणीको हिंसा गर्दछ जसका चित्तमा प्राणीहरुप्रति दया छैन त्यो वृषल हो ।[३२] जसले गाउँ,

---

२६. ऐजन, पृ.७२ ।

२७. न जटाहि न गोत्तेन न जच्चा होति ब्राह्मणो । यम्हि सच्चं च धम्मो च सो सुखी सो च ब्राह्मणो ।।
पि. एल. वैध(सं.), *धम्मपद*, दिल्ली : चौखम्बा संस्कृत प्रस्थान, सन् २००५, पृ.४९।

२८. न चाहं ब्राह्मणं ब्रूमि योनिजं मत्तिसंभवं । भोवादी नाम सो होति सचे होति सकिंचनो । अकिंचनं अनादानं तमहं ब्रूमि ब्राह्मणं ।।
ऐजन, पृ. ५० ।

२९. ऐजन ।

३०. ऐजन, पृ. ५२ ।

३१. धर्मरक्षित (सं.),*सुत्त निपात*, दिल्ली: मोतीलाल वनारसी दास, सन् १९५८, पृ.४४ ।

३२. ऐजन, पृ.४८ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

नगर आदि नष्ट गर्दछ त्यो वृषल हो ।[३३] जसले अर्काको सम्पत्ति हरण गर्दछ त्यो वृषल हो । ऋण लिएर जसले मैले ऋण लिएकै छैन भन्दछ र तिर्दैन त्यो वृषल हो ।[३४] यसरी अन्त्यमा बुद्ध भन्नु हुन्छ... कुनै व्यक्ति जातिले वृषल पनि हुँदैन र जातिले ब्राह्मण पनि हुँदैन ।[३५]

मूलभूत आदर्श

बुद्धको आदर्श समाज बौद्ध जीवनमार्ग नै हो । त्यसको तात्पर्य हो सर्वपापस्य अकरणं कुशलस्य उपसम्पदा अर्थात् आफ्नो चित्तलाई शुद्ध गर, कुनै पाप नगर कुशलचित्तको वृद्धि गर । यही नै बुद्धको शिक्षा हो ।[३६]

बुद्धविचारका सामाजिक आयाम

बुद्ध धर्मका अनुसार मनुष्यको जीवन दुःखपूर्ण छ र त्यसको कारण अविद्या हो । त्यसैले दुःख नष्ट गर्न अविद्या या अज्ञानलाई समाप्त गनु पर्दछ ।

प्रज्ञा पूर्ण हुंदा मात्र व्यक्ति आफ्नो हितमा समर्पित हुन सक्तछ, अन्यथा होइन ।

बहुजनहिताय बहुजनसुखाय नै बुद्धको जीवन हो र बौद्धधर्मको सामाजिक उद्देश्य पनि हो ।

अत्ता दीपो भव[३७] आफैँ नै आफ्नो कल्याण गर । आफैँ जाग, प्रज्ञावान् बन यो नै आदर्श सामाजिक नारा रहेको छ ।

दश भूमिहरुको अभ्यासद्वारा मनुष्य आफ्नो मूल अवस्थामा पुग्न सक्छ न कि भाग्यवाद आदिमा आधारित भएर । दशभूमिद्वारा नै बोधिसत्त्व र त्यसपछि ऊ बुद्ध बन्न सक्दछ ।[३८]

काम, क्रोध, लोभ, मोह, मद, ईर्ष्या, द्वेष, वैर, हिंसा, व्यभिचार, असत्य

---

३३. ऐजन पृ. ४९ ।

३४. ऐजन ।

३५. ऐजन ।

३६. *सब्बपापस्स अकरणं कुसलस्स उपसंपदा ।*
सचित्तपरियोदपनं एतं बुद्धानुसासनं ।
वैद्य, पा.टि.नं.२६, पृ.२३ ।

३७. ऐजन ।

३८. दशभूमिको बारेमा विस्तृत ज्ञानका लागि हेर्नुहोस्:
दिव्यवज्र वज्राचार्य(सं.), *आर्यश्रीदशभूमिकसूत्रम्*, ललितपुरः लोटश रिसर्च सेन्टर, सन् २००२ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

भाषण आदि अमङ्गलकारी कर्म हुन् र यी द्वारा समाज विचलित हुन्छ । यिनको सम्पादन गर्नु हुन्न ।

जे जस्ता कर्म व्यक्तिले गर्दछ तिनको व्यक्ति आफैँ नै उत्तरदायी हुन्छ ।[३९]

बुद्धचिन्तनको आर्थिक आयाम

बुद्ध आफैँले गरिबहरुप्रति सहानुभूति प्रकट गरेको विषय डा. अम्बेडकरले उठाएका छन् । आफ्नो बाल्यकालमा नै बुद्धले एक अर्काको शोषण गर्न नहुने विषय उठाएका थिए ।[४०]

बुद्ध आफैँ नै दरिद्रता(गरीवी) का विरोधी थिए । परिश्रमपूर्वक, पसिना बगाएर, न्याय सङ्गत पद्धतिले नै धन आर्जन गर्ने उपदेश गर्दथे ।[४१]

धनलाई प्रसन्न गर्नका निम्ति परिश्रम गर्ने उपदेश बुद्धको छ र उपासकहरुलाई बुद्ध भन्दथे धनलाई प्रसन्न गरेपछि मात्र धनले आनन्द दिन्छ । यसरी धनले अन्य व्यक्तिहरुलाई पनि शान्ति प्रदान गर्दछ । यस्ता श्रमबाट प्राप्त धनले विमुक्तता, संयम र विकास प्रदान गर्दछ ।[४२] भोक सबै भन्दा ठुलो रोग हो र निरोग हुनु परमलाभ हो ।[४३] सङ्ग्रहवृत्तिको आलोचना बुद्ध आफैँले गर्नु भएको छ । एकपटक बुद्ध कुरु जनपदको कम्मा सदम्भ नगरमा विहार गर्दै हुनु हुन्थ्यो । आनन्दलाई प्रतीत्य समुत्पादको नियम सम्झाउँदै भन्नु भयो- मैले भनेको छु आनन्द तृष्णाबाट उपादान हुन्छ । जहाँ कसैका मनमा कुनै पनि पदार्थका लागि कुनै तृष्णा (इच्छा) हुँदैन, त्यहाँ के उपादान हुन्छ ? आनन्दले भने हुन्न ।

तृष्णाबाट व्यक्ति लाभका पछाडि लाग्दछ । लाभका पछाडि लाग्दा व्यक्तिमा काम र राग उत्पन्न हुन्छन् । यसबाट पदार्थका लागि आग्रह हुन्छ । आग्रहबाट अधिकारको भाव उत्पन्न हुन्छ । त्यसबाट सम्पत्तिको हेरचाह, सुरक्षा गर्नु पर्छ । त्यसबाट अनेक अकुशल कर्म

---

३९. *अत्ता हि अत्तनो नाथो को नु नाथो परो सिया ।*
अत्तना हि सुदन्तेन नाथं लभति दुल्लभं ।।
वैद्य, पा. टि. नं. २६, पृ. २० ।

४०. वी.आर अम्बेडकर, *भगवान् बुद्ध : इतिहास एवं धम्म दर्शन,* बम्बई : सिद्धार्थ प्रकाशन, सन् १९९१, पृ.४५०।

४१. ऐजन, पृ. ४५९ ।

४२. ऐजन ।

४३. ऐजन, पृ.८ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

उत्पन्न हुन्छन् ।[४४]

बुद्ध भन्नु हुन्छ- हे आनन्द यो प्रतीत्यसमुत्पादको नियम हो । यदि तृष्णा हुँदैन भने लाभका लागि प्रवृत्ति नै हुँदैन । त्यसपछि कामना या राग हुँदैन । त्यसपछि आग्रह हुन्न । यदि त्यो हुन्न भने अधिक सम्पत्तिका लागि प्रयास हुन्छ ? हुन्न भनेर आनन्दले उत्तर दिए ।[४५] बुद्ध फेरि भन्नु हुन्छ यदि निजी सम्पत्तिका लागि आसक्ति नहुने हो भने के संसारमा अशान्ति सम्भव छ ?[४६]

फेरि तथागतले भन्नु भयो- म पृथ्वीलाई पृथ्वी मान्दछु । तर मेरा मनमा यसका लागि तृष्णा छैन । त्यसैले म भन्ने गर्दछु - समग्र तृष्णाहरुको मूलोच्छेदन गर्नाले नै, तिनीहरुका पछाडि नलागेर नै तिनीहरुलाई त्यागेर नै मैले बुद्धत्व प्राप्त गरेको हो । ... हे भिक्षुहरु हो भौतिक पदार्थहरुको होइन, मेरा धर्मको उत्तराधिकारी बन किनकि तृष्णाद्वारा आसक्ति उत्पन्न हुन्छ ।[४७]

वस्तुत: निर्धनता सबै पापहरुको उत्पादक हुन्छ ।[४८] यसै सन्दर्भमा बुद्धले भिक्षुहरुलाई सम्बोधन गर्दै भनेको प्रसङ्गलाई हेरौं ... किन्तु निर्धनहरुलाई राजाले धन दिएनन् । त्यसबाट दरिद्रताको वृद्धि भयो । त्यसबाट चोरी गर्ने प्रवृत्ति बढन थाल्यो, चोरलाई समातेर राजाका अगाडि खडा गरियो, राजाले किन चोरी गरेको भनेर सोधनी गर्दा हाम्रो दैनिकी नै चल्न सकेन भनेर भने । त्यसपछि राजाले तिनीहरुलाई धन दिए । त्यसपछि भने यस धनद्वारा पुष्ट बन, आफ्नो कारोबारको सञ्चालन गर । ऐहिक एवं पारलौकिक सुखका लागि दान गर ।[४९]

बुद्धका भिक्षु सङ्घमा व्यक्तिगत रूपमा प्रयोग हुने ८ पदार्थ बाहेक प्राप्त सबै नै पदार्थहरु सङ्घका हुन्थे । साथै भिक्षुहरुका लागि सुन, चाँदी, रुपैयाँ पैसाको व्यवहारमा पनि प्रतिबन्ध लगाइएको थियो ।[५०]

यसरी उपर्युक्त विवेचनबाट बुद्ध आर्थिक अवस्थाबारे अत्यन्त सचेत

---

४४. ऐजन, पृ.४७७ ।
४५. ऐजन, पृ.४८० ।
४६. ऐजन ।
४७. ऐजन ।
४८. कश्यप, पा. टि. नं. १४, पृ.३२ ।
४९. ऐजन ।
५०. राहुल सांकृत्यायन (सं.), *विनय पिटक*, ताइवान : दि बुद्धा एजुकेशन फाउण्डेशन, सन् १९६०, पृ. ५५ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

देखिन्छन् र दानपारमिताको अभ्यासद्वारा समाजमा सबैको दुःख मेटाउने प्रयासमा लागेका देखिन्छन् ।

शैक्षिक आयाम

बुद्धका सङ्घमा सबै जातिको निर्बाध प्रवेश थियो । त्यहाँ शूद्र, चाण्डाल, स्त्री एवं अस्पृश्यको भेद थिएन । महामङ्गल सूत्रमा बुद्धले भन्नु भएको छ- बहुश्रुत हुनु, शिल्प सिक्नु, शिष्य हुनु, सुशिक्षित हुनु, राम्रो बोली गर्नु यो उत्तम मङ्गल हो ।[५१]

अर्को एउटा प्रसङ्गमा बुद्ध भन्नु हुन्छ- जसरी ठुला नदीहरु, गङ्गा, यमुना, अचिरवती आदि समुद्रमा प्रवेश गर्दछन् र आफ्नो पहिलाको नाम छोड्दछन् र समुद्रकै नामले चिनिन्छन् त्यस्तै सबै जातिहरु यस विनयमा आएर शिक्षित भएर प्रव्रजित हुन्छन् ।[५२]

शिक्षा केन्द्रहरु

वैदिक कालको शिक्षा ऋषिहरुका कुलमा हुने गर्दथ्यो । यो शिक्षा केवल त्रिवर्णमा मात्र सीमित थियो । बुद्धका युगमा आएर यो व्यवस्था क्रमशः परिवर्तित हुन पुग्दछ । तक्षशिला, यद्यपि बुद्धपूर्वदेखि नै स्थापित थियो तर बुद्धपछि त्यो केन्द्र पनि बौद्ध विद्याकेन्द्रमा परिणत हुन पुगेको देखिन्छ । यो ठाउँ वर्तमान पाकिस्तानको पेशावरबाट २० किलो मिटर पश्चिममा अवस्थित छ । नालन्दाको स्थापना ६०० इशवीय सन्का आसपास भएको थियो । यहाँ १५०० अध्यापक तथा १० हजार विद्यार्थी थिए ।[५३] सन् ११९७ मा यो केन्द्र बख्तियार खिल्जीका आक्रमणमा नष्ट भयो ।

वल्लभी विश्वविद्यालय पश्चिम भारतको समुद्रतटमा अवस्थित थियो, यो हीनयान शाखाको केन्द्र थियो । विक्रमशिला विश्वविद्यालय गङ्गाको किनारामा थियो यो वर्तमान भागलपुरको समीपमा पर्दछ । जगद्दल महाविहार बङ्गालमा गङ्गा किनारामा थियो । यी सबै नै विद्याकेन्द्रहरु तुर्कहरुको आक्रमणमा नष्ट भए । यसरी नै ओदन्तपुरी विश्वविद्यालय विहारशरीफमा थियो । जयेन्द्र महाविहार काश्मीरमा थियो । पञ्जाबमा

---

५१. धर्मरक्षित, पा.टि.नं. ३०, पृ.२२ ।

५२. द्वारिकादास शास्त्री (सं. तथा हिन्दी अनु.), मझ्झिम निकाय, वाराणसी: बौद्ध भारती, सन् १९८५, पृ.३४१ ।

५३. धर्मकीर्ति, पा.टि.नं. ३९ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

चीनपति विहार थियो । भद्रविहार कन्नोज (उत्तरप्रदेश) मा थियो । अमरावती धान्यकटक (आन्ध्र प्रदेश) मा थियो ।[५४] यस्ता धेरै विहार विद्याकेन्द्र आदि बौद्ध धर्मको प्रचार प्रसारमा संलग्न थिए ।

बौद्धकला

कलाक्षेत्रमा पनि धेरै प्रगति भएको देखिन्छ । बौद्धकलामा स्तूप निर्माणविधिको आफ्नै वैशिष्ट्य छ । प्राचीनकालमा प्रसिद्ध आठ स्तूप थिए ।

क. राजगृह — ख. कपिलवस्तु
ग. अल्लकप्प — घ. रामग्राम
ङ. वेट्ठदीप — च. पावा
छ. कुशीनगर — ज. वैशाली

यिनका अतिरिक्त द्रोण नामक ब्राह्मण र मौर्यहरुले पनि बनाएका थिए । यस सँगै पित्तल र ताँबाबाट पनि मूर्तिकलाको विकास भएको देखिन्छ, बौद्ध चित्रकला पाँचौं एवं छैटौं शताब्दीतिर गुप्तकालमा मध्यभारत र अजन्ता तथा बाघ गुफाहरुमा आफ्नो विकसित रूपमा उपलब्ध थिए ।[५५] कनिष्कका समयमा बुद्धको पहिलो प्रतिमाको निर्माण भएको थियो । क्रमश: बुद्ध तथा बोधिसत्त्वहरुका मूर्ति निर्माणको होड नै चलेको देखिन्छ । यसै क्रममा मथुरा मूर्तिकलाको प्रादुर्भाव भएको हो । आज पनि मथुरा म्युजियममा अभयमुद्राले युक्त बुद्धको रातो पत्थरको मूर्ति नमूनाको रूपमा रहेको छ ।[५६] यसका संगसँगै नेपालमा अवस्थित महाबौद्ध चैत्य, स्वयम्भू महाचैत्य, काँक्रे विहारका मूर्ति एवं चैत्यहरु तथा लुम्बिनी एवं कपिलवस्तु क्षेत्रमा रहेका चैत्य, शिलालेख एवं मूर्तिहरु पनि प्रमाणका रूपमा रहेका छन् ।

बुद्धको धार्मिक आयाम

मध्यममार्ग

मध्यममार्गका रूपमा बुद्धको दर्शन प्रसिद्ध छ । जीवनका दुई किनारा छन् (क) कामोपभोगको जीवन र (ख) समग्रवासनाको मूलोच्छेदन गर्न कठिन

---

५४. ऐजन, पृ. ३७८ ।
५५. टि.एन.रामचन्द्र, 'अ ब्रिफ सर्वे अफ बुद्धिष्ट आर्ट', इन : पी.वी. बापट (सं.), *२५०० ईयर्स अफ बुद्धिज्म*, नईदिल्ली :पब्लिकेशन्स डिभिजन, सन् १९८७, पृ. २५० ।
५६. रामस्वरूप राकेश, *प्राचीन बौद्धस्थल*, दिल्ली: मोतीलाल बनारसीदास, सन् १९९८, पृ.१७१ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

शारीरिक पीडाको अवस्थिति । यी दुवै अतिको सेवन नगर्नू । पञ्चवर्गीय भिक्षुहरुलाई उपदेश दिँदै बुद्ध भन्नु हुन्छ- हे भिक्षुहरु यी दुई अतिको सेवन नगर्नू । कुन दुई ? (क) यो ग्राम्य, हीन, अनाडी मनुष्यहरुले गर्ने गरेको काम व्यभिचार, (ख) अनार्यहरुद्वारा गरिने अनर्थले युक्त भएको आत्मपीडन । यी दुवै अति भन्दा भिन्न मध्यममार्गको खोज तथागतले गर्नु भएको छ, जसले ज्ञान, शान्ति, अभिज्ञा प्रदान गर्दछ र अन्त्यमा निर्वाणको प्राप्ति गराउँदछ ।[५७]

प्रतीत्य समुत्पाद

कारण-कार्यको नियम बुद्धले प्रतिपादन गर्ने क्रममा प्रतीत्य समुत्पादको उपदेश गर्नु भएको हो । समग्र दुःखको मूलमा अविद्या रहेको छ । अविद्या अज्ञान हो । अज्ञानद्वारा नै यो भव संरक्षित भएको छ ।

यसको अलोम र प्रतिलोम गरेर दुई प्रकार बताइएको छ । जस अनुसार अविद्या नष्ट भए पछि संस्कार नष्ट हुन्छ । यसै क्रमद्वारा जन्ममरणको चक्र सदाका लागि समाप्त भएर जान्छ । व्यक्ति निर्वाणमा प्रतिष्ठित हुन्छ ।

आचार्य नागार्जुनले त्यस प्रतीत्यसमुत्पादलाई आठ वटा विशेषणहरु लगाएर वर्णन गर्नुका साथै प्रतीत्यसमुत्पादको उपदेशद्वारा सम्पूर्ण प्रपञ्चहरुको उपशम गर्न नै शास्ताले यसको देशना गरेका हुन् भनेका छन् । आठ वटा विशेषणहरुको ज्ञानबाट नै प्रतीत्यसमुत्पादका स्वरूपको निराकरण गर्न सकिने कुरा पनि माध्यमिक कारिकाको मङ्गलाचरणबाट थाहा हुन्छ । भनिएको छ -

अनिरोधमनुत्पादमनुच्छेदमशाश्वतम् ।
अनेकार्थमनानार्थमनागममनिर्गमम् ।।
यः प्रतीत्यसमुत्पादं प्रपञ्चोपशमं शिवम् ।
देशयामास संबुद्धस्तं वन्दे वदतां वरम् ।।[५८]

ती आठ वटा विशेषणहरुको व्याख्या चन्द्रकीर्तिले तल लेखिए अनुसार गरेका छन् -

१. निरुद्धि नै निरोध भएकाले क्षणभङ्गतालाई निरोध भनिन्छ । प्रतीत्यसमुत्पादमा भने क्षणभङ्गता नहुने हुनाले त्यो अनिरोध हो ।

---

५७. माधवाचार्य, *सर्वदर्शन संग्रह,* वाराणसी : चौखम्बा विद्याभवन, सन् १९८८, पृ.२ ।
५८. नागार्जुन, *मध्यमकशास्त्रम्,* द्वारिकादास शास्त्री (सं.), वाराणसी : बौद्ध भारती, १९८३, पृ. १ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

२. उत्पाद भनेको आत्मभावको उन्मज्जन हो । प्रतीत्यसमुत्पादमा आत्मभावको उत्पाद न हुनाले त्यो अनुत्पाद हो ।
३. उच्छेद भन्नाले प्रबन्धको विच्छेद हो । प्रतीत्यसमुत्पादमा विच्छित्ति नहुनाले त्यो अनुच्छेद हो ।
४. शाश्वत भनेको नित्य हो र त्यो नित्यता स्थाणुवत् (ठुटो झैं) हुन्छ । प्रतीत्यसमुत्पादमा त्यस्तो स्थाणुत्व नहुने हुनाले त्यसलाई अशाश्वत भनिएको हो ।
५. एकार्थ भनेको अभिन्न भन्ने हो तर प्रतीत्यसमुत्पादमा अभिन्नार्थता हुँदैन । त्यसैले त्यो अनेकार्थ छ ।
६. नानार्थ भनेको भिन्नार्थ हो त्यसलाई पृथक् भनिन्छ, तर प्रतीत्यसमुत्पादमा पृथक्ता हुँदैन । अतः त्यो अनानार्थ हो ।
७. टाढा रहेको पदार्थ नजिक आउनुलाई आगति वा आगमन भनिन्छ, तर प्रतीत्यसमुत्पाद आगमनयुक्त नहुने हुनाले त्यो अनागम हो ।
८. नजिकै रहेको वस्तु टाढा जानुलाई निर्गम भनिन्छ । प्रतीत्यसमुत्पादको निर्गम नहुने हुनाले त्यसलाई अनिर्गम भनिन्छ ।[५९]

यी आठ वटा विशेषणले युक्त प्रतीत्यसमुत्पादको उपदेश नै भगवान् बुद्धको मूलभूत उपदेश हो । प्रतीत्यसमुत्पादको उपदेश बुद्धद्वारा जुन अर्थमा गरिएको हो त्यसै अर्थमा यसको यथार्थ ज्ञान गर्नाले पुद्गल नैरात्म्य र धर्म नैरात्म्यको अवबोध हुन्छ । त्यसबाट क्लेशावरण र ज्ञेयावरणको निवृत्ति हुन पुग्दछ, जसबाट निर्वाणको प्राप्ति हुन जान्छ । अतः भगवान्का प्रवचनहरु मध्ये प्रतीत्यसमुत्पादको उपदेश गरिएको प्रवचनलाई प्रवचनरत्न भनिन्छ ।[६०]

प्रतीत्यसमुत्पाद र कार्य कारण भाव

प्रतीत्यसमुत्पादका अनुसार प्रत्येक विषयको केही न केही कारण हुन्छ । कुनै पनि घटना कारण विना उत्पन्न हुन सक्दैन । दुःख एउटा घटना हो । बौद्ध दर्शनमा दुःखलाई जरामरण भनिन्छ । जराको अर्थ वृद्धावस्था हो र मरणको अर्थ मृत्यु हो । जरामरण संसारका समस्त दुःखहरु जस्तै रोग, निराशा, शोक, उदासीनता आदिको प्रतीक हो । बुद्धका अनुसार जरामरणको कारण जाति हो । जन्मग्रहण गर्नुलाई नै जाति भनिन्छ । यदि

---

५९. पाण्डेय, पा.टि.नं.२, पृ.२१४ ।
६०. कमलशील, तत्त्व*संग्रहपञ्जिका,* द्वारिकादास शास्त्री (सं.), वाराणसी : बौद्ध भारती, १९८३, पृ. १३ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

मानवले शरीरको धारण नगर्ने हो भने सांसारिक दु:खको सामना पनि गर्नु पर्ने थिएन । मानवको सबैभन्दा ठुलो दुर्भाग्य जन्म-ग्रहण अथवा शरीर धारण गर्नु हो । प्रतीत्यसमुत्पादका अनुसार जातिको कारण भव हो । मानिसमा जन्म ग्रहणको प्रवृत्ति विद्यमान हुने भएकाले उसले जन्म-ग्रहण गर्नु पर्दछ । जन्म-ग्रहण गर्ने प्रवृत्तिलाई भव भनिन्छ । त्यसै प्रवृत्तिले मानिसलाई जन्म-ग्रहण गर्नको लागि प्रेरित गर्दछ । भवको कारण उपादान हो । सांसारिक वस्तुहरु प्रतिको आसक्तिलाई उपादान भनिन्छ । उपादानको कारण तृष्णा हो । शब्द, स्पर्श, रंग आदि विषयहरुलाई भोग गर्ने वासनालाई तृष्णा भनिन्छ । तृष्णाका कारणले नै मानिस सांसारिक विषयहरुका पछाडि अन्धो भएर दौडिरहन्छ । तृष्णाको कारण वेदना हो । पूर्व इन्द्रियानुभूतिलाई वेदना भनिन्छ ।[६१]

इन्द्रियहरुद्वारा मानवलाई सुखात्मक अनुभूति हुन्छ जसले उसका तृष्णाहरुलाई जीवित राख्दछ । वेदनाको कारण स्पर्श हो । इन्द्रियहरुको वस्तुहरुसँग जब सम्पर्क हुन्छ त्यस अवस्थालाई स्पर्श भनिन्छ । यदि त्यस्तो नहुने हो भने इन्द्रियानुभूति अर्थात् वेदनाको उदय हुँदैनथ्यो । स्पर्शको कारण षडायतन हो । पाँच वटा ज्ञानेन्द्रियहरु र मनको संलग्नतालाई षडायतन भनिन्छ । पाँच ज्ञानेन्द्रियहरु बाह्य इन्द्रियहरु हुन् र मन चाहिँ आभ्यन्तर इन्द्रिय हो । यिनै छ वटा इन्द्रियहरुले नै विषयहरुसँग सम्पर्क ग्रहण गर्दछन् । यदि इन्द्रियहरु हुँदैनथे भने स्पर्श कसरी हुन्थ्यो र ?

षडायतनको कारण नामरूप हो । मन र शरीरको समूहलाई नामरूप भनिन्छ । इन्द्रियहरुको वासस्थान शरीर एवं मन हो । पाँच वटा बाहिरी इन्द्रियहरु शरीरमा अवस्थित मानिन्छन् भने छैटौं इन्द्रियका रूपमा मनलाई आन्तरिक इन्द्रिय भनिन्छ । यदि नामरूपको अस्तित्व नहुने हो भने यी छ वटा इन्द्रियहरुको प्रादुर्भाव हुन सक्ने थिएन । नामरूपको कारण विज्ञान हो । जब मातृगर्भमा शिशु रहेको हुन्छ त्यस वेला विज्ञानका कारण नै नवजात शिशुको शरीर एवं मनको विकास हुन पुग्दछ । यदि त्यस अवस्थामा विज्ञानको अभाव हुने हो भने बालकको विकास नै रोकिने हुन्थ्यो ।

त्यसै गरी विज्ञानको कारण चाहिँ के हो त भन्ने पनि प्रश्न उठ्दछ । यसको कारण संस्कार हो । संस्कारको अर्थ व्यवस्थित गर्नु हो । संस्कार पूर्वजन्मको प्रवृत्तिका रूपमा रहेको हुन्छ । पूर्वजन्मका कर्महरुको प्रभावका कारण नै संस्कार निर्माण हुन्छ । त्यस संस्कारको कारण चाहिँ अविद्या हो ।

---

६१. नरेन्द्रदेव, *बौद्धधर्मदर्शन,* पटना : विहार-राष्ट्रभाषा-परिषद्, १९७१, पृ. २२५ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अविद्या भनेको अज्ञान वा ज्ञानको अभाव हो । जुन वस्तु अवास्तविक छ त्यसलाई वास्तविक मान्नु, दुःखमय वस्तुलाई सुखमय सम्झनु तथा अनात्मलाई आत्मयुक्त ठान्नु नै अविद्या हो । वस्तु वा पदार्थहरुको वास्तविक स्वरूपलाई नजान्नाले अविद्या प्रतिफलित हुन जान्छ जसले गर्दा संस्कारको निर्माण हुन्छ । समस्त दुःखहरुको मूल भनेको अविद्या हो । अविद्याबाट नै कार्य-कारणको शृङ्खला प्रारम्भ हुन्छ ।

बुद्धले दुःखहरुको मूल कारण अविद्यालाई मानेका हुनाले उनले पौरस्त्य दर्शनका दार्शनिकहरुको परम्परालाई पालना गरेका छन् । साङ्ख्य, न्याय, वैशेषिक, शांकर र जैन आदि दर्शनहरुमा दुःखको मूल कारण अविद्या वा अज्ञान नै हो भनिएको छ ।[६२]

उपर्युक्त व्याख्याबाट के स्पष्ट हुन्छ भने दुःखको कारण उपादान, उपादानको कारण तृष्णा तथा तृष्णाको कारण वेदना र वेदनाको कारण स्पर्श हो । त्यसै गरी स्पर्शको कारण षडायतन र षडायतनको कारण नामरूप हो । नामरूपको कारण विज्ञान हो । विज्ञानको कारण संस्कार हो र संस्कारको कारण अविद्या हो । यसप्रकार दुःखको कारणको व्याख्याको शिलशिलामा कार्य-कारण शृङ्खला तर्फ बुद्धले हाम्रो ध्यान आकृष्ट गरेका छन् । यस शृङ्खलामा १२ वटा खुट्किलाहरु छन् जसमा जरामरण प्रथम सोपान हो भने अविद्या अन्तिम हो तथा अन्य बाँकी सबैको स्थान यी दुईका बीचमा पर्दछ ।[६३]

सन्दर्भग्रन्थसूची

अमरसिंह, *अमरकोश*, कुलचन्द्र शर्मा (सं.), काठमाडौं : रत्न पुस्तक भण्डार, वि.सं. २०६० ।

अम्बेडकर, वी.आर., *भगवान् बुद्ध : इतिहास एवं धम्म दर्शन*, बम्बई : सिद्धार्थ प्रकाशन, सन् १९९१ ।

ईश्वरकृष्ण, *साङ्ख्यकारिका- १*, ज्वालाप्रसाद गौड(सं.), वाराणसी: चौखम्बा विद्याभवन, सन् १९८८ ।

उपाध्याय, बलदेव, *बौद्धदर्शनमीमांसा*, वाराणसी : चौखम्बा विद्याभवन, सन् १९९९ ।

---

६२. *ऐजन*, पृ. २२६ ।

६३. बलदेव उपाध्याय, *बौद्ध दर्शन मीमांसा*, वाराणसी : चौखम्बा विद्याभवन, १९९९, पृ.६१-६६ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

कमलशील, *तत्त्वसङ्ग्रहपञ्जिका,* द्वारिकादास शास्त्री (सं.), वाराणसी : बौद्ध भारती, सन् १९८३ ।

कश्यप ,जगदीश (सं.), *दीघ निकाय,* लखनऊ : उत्तरप्रदेश हिन्दी साहित्य समाज, सन् १९७९ ।

कौशल्यायन,आनन्द तथा बी आर अम्बेडकर, *भगवान् बुद्ध और उनका धर्म,* बम्बई : सिद्धार्थ प्रकाशन, सन् १९९१ ।

चन्द्रकीर्ति, *प्रसन्नपदा,* वाराणसी : बौद्धभारती, सन् १९८८ ।

वज्राचार्य दिव्यवज्र (सं.), *आर्यश्रीदशभूमिकसूत्रम्,* ललितपुरः लोटश रिसर्च सेन्टर, सन् २००२ ।

धर्मरक्षित तथा आनन्द कौसल्यायन (सं. तथा हिन्दी अनु.), *सुत्त निपात,* ईलाहबाद : प्रभात प्रकाशन, सन् १९६१ ।

धर्मरक्षित (सं.), *सुत्त निपात,* दिल्लीः मोतीलाल बनारसी दास, सन् १९५८ ।

नरेन्द्रदेव, *बौद्धधर्मदर्शन,* पटना : विहार-राष्ट्रभाषा-परिषद्, सन् १९७१ ।

नागार्जुन, *मध्यमकशास्त्रम्,* द्वारिकादास शास्त्री (सं.), वाराणसी : बौद्ध भारती, १९८३ ।

न्यौपाने, काशीनाथ (सं.एवं नेपाली अनु.), *लङ्कावतारसूत्रम्,* काठमाडौं : जयतु संस्कृतम्, सन् २०१२ ।

न्यौपाने, काशीनाथ (सं. एवं नेपाली अनु.), *वज्रच्छेदिका प्रज्ञापारमिता सूत्र,* काठमाडौं : महाबोधि सोसाइटी अफ नेपाल, सन् १९९६ ।

पतञ्जलिः, *महाभाष्यम्,* शिवदत्त शर्मा (सं.), वाराणसी : चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान, सन् १९८४ ।

पाण्डे, गोविन्दचन्द्र, *बौद्धधर्मके विकासका इतिहास,* लखनऊ : उत्तरप्रदेश हिन्दी संस्थान, सन् १९८२ ।

वुद्धघोष, *महावग्गो अट्ठकथा,* बम्बई : विपश्यना शोध विन्यास, सन् १९९० ।

महावग्गो पालि, बम्बई : विपश्यना शोध विन्यास, सन् १९९० ।

माधवाचार्य, *सर्वदर्शन सङ्ग्रह,* वाराणसी : चौखम्बा विद्याभवन, सन् १९८८ ।

रामचन्द्र, टि.एन., 'अ ब्रिफ सर्वे अफ बुद्धिष्ट आर्ट', इन : पी.वी. बापट (सं.), *२५०० ईयर्स अफ बुद्धिज्म,* नईदिल्ली : पब्लिकेशन्स डिभिजन, सन् १९८७ ।

राकेश, रामस्वरूप, *प्राचीन बौद्धस्थल,* दिल्ली : मोतिलाल बनारसीदास, सन् १९९८ ।

वैद्य, पि. एल. (सं.), *धम्मपद,* दिल्ली : चौखम्बा संस्कृत संस्थान, सन् २००५ ।

शान्तरक्षित, *तत्त्वसङ्ग्रहः,* द्वारिकादास शास्त्री (सं.), वाराणसी : बौद्धभारती, सन् १९८२ ।

शाास्त्री, द्वारिकादास (सं.), *मज्झिम निकाय,* वाराणसी : बौद्ध भारती, सन् १९८५ ।

शास्त्री, द्वारिकादास (सं. तथा हिन्दी अनु.), *मज्झिम निकाय,* वाराणसीः बौद्ध भारती, सन् १९८५ ।

सांकृत्यायन, राहुल, *बुद्धचर्या,* इलाहाबाद : प्रभात प्रकाशन, सन् १९६१ ।

सांकृत्यायन, राहुल (सं.), *विनय पिटक,* ताइवान : दि बुद्धा एजुकेशन फाउण्डेशन, सन् १९६० ।

●

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

पाश्चात्त्य एवम् दक्षिण एसियाली गणितीय चिन्तन परम्परा : एक अर्कामा प्रतिवादी कि परिपूरक ?

प्रा.डा. मीनबहादुर श्रेष्ठ

१. परिचय

आजको विकसित मानव समाज मानिसको बौद्धिक एवम् कार्य दक्षताका कारणले यो अवस्थामा आएको मानिन्छ । मानिसको उत्पत्ति एवम् विकासको क्रममा हजारौँ हजार वर्ष बितिसकेको छ तर मानिसले आफ्नो इतिहास कुनै न कुनै रूपमा राख्न सुरु गरेको अवधि भने तुलनात्मक रूपमा धेरै नै छोटो मानिन्छ । यस सम्बन्धमा सि. बि. बोयरले आफ्नो *गणितको इतिहास* (*A History of Mathematics*, 1968) नामक पुस्तकमा लेखेका छन् कि मानिसको हजारौँ सहस्राब्दीको अवधिमा विगत आधा दर्जन सहस्राब्दीमा आएर उसले रेकर्ड कायम गर्न र आफ्नो विचारलाई लिखित रूपमा व्यक्त गर्न सफल भयो (पृ.६)। प्रागइतिहास काल (Pre-historic age) का मानवीय क्रियाकलापका सम्बन्धमा जे जति कुरा पत्ता लगाइएको छ त्यसलाई एकिनका साथ भन्न सकिँदैन । किनभने त्यस्तो ज्ञान केही बाँकी रहेका अवशेषको मानव शास्त्रीय विश्लेषण र त्यस सम्बन्धमा गरिएका परिकल्पनाका आधारमा कायम गरिन्छ । यो एक प्रकारको थोरै प्रमाणका आधारमा गरिने ज्ञानको व्याख्या भएकाले नै इतिहासकारहरु बीच विभिन्न आँकडामा भिन्नता देखिने गरेको हो ।

बोयरले उल्लेख गरेको आधारमा व्यवस्थित लिखित इतिहासको अवधि ६ सहस्राब्दीभन्दा कम नै देखिन्छ । गणितको इतिहासमा पनि आँकडाको हिसाबले पुरानो मिति इसापूर्व ३००० वर्ष वा त्यसको नजिक देखिन्छ । संसारका प्राचीन सभ्यतामध्ये मानिने मेसोपोटामिया, इजिप्ट, मोहेन्जाडोरो, चिनियाँ सभ्यतामा प्राप्त प्रमाणले पनि यिनै आँकडालाई पुष्टि गरेको

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

देखिन्छ । आइ.जे. पायर्सका अनुसार दक्षिण एसियाको हरप्पाको विकास गणितीय दृष्टिले महत्त्व राख्दछ र यसको अवधि इसापूर्व लगभग तीन हजार वर्ष पहिले हुनु पर्दछ । वेदको विकास इसापूर्व ८००० वर्ष पहिले भएको हुन सक्ने भनिए पनि यसमा विवाद रहेको छ । इजिप्टमा क्यालेन्डर (पात्रो) को प्रारम्भिक विकास इसा पूर्व २७७३ मा भएको मानिन्छ (बोयर, १९६८: १२)।

गणितको प्राग्-इतिहासको सम्बन्धमा यकिनका साथ भन्न नसकिए तापनि ज्ञानको विकासका साथै गणितीय ज्ञानको विकास विभिन्न भाषाको विकासका कारणले हुन गयो, जसका कारणले रेकर्ड कायम हुन सुरु भयो । यस्ता रेकर्डहरुमा युरोप एसियाका रेकर्ड बढी सम्पन्न छन्, जसले गर्दा यस क्षेत्रको गणितको प्राग्-इतिहास बढी सम्पन्न भयो र त्यसको आधारमा आजको गणितको विकास भयो (डि. इम्ब्रोसियो, २००६: २२)। यस्ता अन्य धेरै प्रमाण दिइएको पाइन्छ, जसले गर्दा हालको गणितको विकासमा युरोप एवम् एसियाको ठुलो भूमिका देखिन्छ । डि. इम्ब्रोसियोले आज संसारभरि चल्ने युरोपमा विकसित भनिएको गणितलाई बौद्धिक गणित (Academic Mathematics) भनेका छन् । उनका अनुसार विभिन्न सांस्कृतिक समूहहरुको आफ्नो आफ्नो गणित हुन्छ र त्यस्तो गणितलाई जातीय गणित (Ethnomathematics) भनिन्छ (जस्तो हाम्रो देशमा विभिन्न जनजातिको आफ्नो आफ्नो गणित छ)। डि. इम्ब्रोसियो भन्दछन् कि पाश्चात्त्य गणितको रूपमा चिनिने र आज संसारभरि चल्ने गणित पनि ग्रिक विकासमा आधारित इथ्नोम्याथम्याटिक्स (Ethnomathematics) नै हो, जसले भारतीय एवम् इस्लामिक गणितबाट पनि लिई आफ्नो विकास गऱ्यो ।

आज हाम्रो विश्वविद्यालयदेखि विद्यालयसम्म चल्ने गणितको पाठ्यक्रम एवम् पाठ्य पुस्तकलाई मूलतः युरोपेली गणितको रूपमा चिनिन्छ । पश्चिमी लेखकहरुले लेखेका पुस्तकहरु नै गणितका प्रामाणिक एवम् विश्वसनीय मानिन्छन् । कति विद्यार्थी एवम् शिक्षकहरु हाम्रो आफ्नो गणित छ कि छैन भन्ने कुरामा अनभिज्ञ रहेको देखिन्छ । बौद्धिक लेखहरुमा पश्चिमकै लेखकहरुको हवाला दिने क्रमले पढे लेखेका पाठकहरुमा पनि यस्तो अनभिज्ञता वा स्थिति अस्वाभाविक भएन । यसमा कसैको ध्यान पुगेको छँदै छैन भनेको होइन । लगभग तीस चालीस वर्ष पहिले नै पण्डित नयराज पन्तले *प्राचीन र नवीन गणितको तुलना* (२०३९) नामक पुस्तकमा यस क्षेत्र (दक्षिण एसिया) मा विकास भएको गणित (भास्कराचार्यको गणित) को पश्चिममा प्रकाशित/ विकसित भनिने गणितसँग तुलना गरेर देखाएका छन् । त्यसमा यस क्षेत्रमा विकसित गणित पाश्चात्त्य गणितभन्दा अगाडि नै विकास भएको कुरा

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

सप्रमाण राखिएको छ । यसको मतलब सबै गणितको विकासमा दक्षिण एसिया युरोपभन्दा अगाडि छ भनेको होइन, कुनै पक्षमा अगाडि छ भन्न खोजेको हो । गणितको इतिहासका पुस्तकहरुमा पाश्चात्त्य लेखकका विश्लेषणमा के भेटिन्छ भने गणित मूलत: युरोपेलीहरुको देन हो (अल्मेडा र जोसेफ, २००९)। त्यसो भए नेपाली नयराज पन्त लगायतका अन्य भारतीय लेखकहरुले गरेको दावा के हो त ? यही सवालको परिप्रेक्ष्यमा यो लेख केन्द्रित गर्न खोजिएको छ । भारतीय एवम् दक्षिण एसिया क्षेत्रमा विकास भएको गणितको विकास महत्त्वपूर्ण एवम् आफ्नै विशेषता बोकेको र विश्वको गणितको विकासमा यसको ठुलो महत्त्व एवम् योगदान भएको भन्ने पछिल्ला विवेचनाले नयाँ महत्त्व पाउन थालेको छ । पाश्चात्त्य र पौरस्त्य गणितको विकासको परम्परालाई तुलना गर्ने क्रममा यी बीच भएको चिन्तनको विपरीत धारलाई बढी उजागर गर्ने र प्रमाण पद्धतिका आधारमा पश्चिमी गणितलाई अगाडि देखाइने प्रचलन बढी छ । यस लेखमा प्रतिवाद गर्ने क्रमको विवेचनाका साथै यी दुई गणितीय ज्ञानको संसार गणितीय ज्ञान निर्माणमा कसरी परिपूरकको रूपमा कार्य गरेका छन् र आजको गणित यिनैको जगमा उभिएको छ भन्ने बारे विश्लेषण गरिएको छ ।

२. पाश्चात्त्य एवम् दक्षिण एसियाको गणितीय चिन्तनमा भिन्नता

दक्षिण एसियाको गणितको विकासलाई पाश्चात्त्य लेखकहरुले भारतीय गणित विकासको परम्पराका रूपमा लिने गरेकाले पाश्चात्त्य र दक्षिण एसियाको गणितको विकास एवम् अन्य तुलना गर्ने क्रममा दक्षिण एसियाली चिन्तनलाई भारतीय चिन्तनको रूपमा लिने चलन अझै पनि व्यापक छ । यस क्षेत्रको बौद्धिक चिन्तन एवम् विकासमा ठुलो भूमिका रहेको वा पहिलेको भारतीय उपमहाद्वीपको क्षेत्र व्यापक भएकाले पनि यस्तो पदावली बढी प्रचलित भएको हुन सक्दछ । यस क्रममा भारतीय एवम् ग्रिक गणित परम्पराको विकासमा बिलकुल फरक एवम् विरोधी चिन्तन पद्धति सम्बन्धमा जि. जि. जोसेफ (१९९४: १३४) आफ्नो लेखमा भन्दछन् कि–

धेरै गणितको इतिहासका पुस्तकहरुका अनुसार भारतीय गणितको जतिसुकै उपलब्धि भए पनि गणितीय प्रमाणको कुनै सङ्केत नै देखिँदैन ।[१]

---

१ Many of the commonly books on history of mathematics declare or imply that Indean mathematics, whatever be its achievements, did not have any notion of proofs.

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

भारतीय एवम् ग्रिकं गणित विकासको परम्परालाई तुलना गर्ने क्रममा एम. क्लिन (M. Kline, 1972) को कृतिलाई जि.इ.आर. लियोड (G.E.R. Lioyd, 1990) ले उल्लेख गरेका छन् । क्लिनका अनुसार भारतीय गणितमा राम्रा प्रक्रिया एवम् विधिको प्रधानता छ तर भारतीयहरुले प्रमाणका सम्बन्धमा कुनै विवेचना गरेनन् । उनी भन्दछन् - "भारतीय गणितमा नियमहरु थिए तर तार्किक प्रमाणको कुनै देखिने उपस्थिति छैन ।" यस क्रममा उनी भन्दछन्- हिन्दूहरु (यसको अर्थ भारतीयहरु) ले आफ्नो कार्यको महत्त्व बुझेनन् (जोसेफ, १९९४: १९४) । लियोड (१९९०) को पुस्तक *डिमिस्टिफाइङ्ग मेन्टालिटिज (Demystifying mentalities)* को उद्धरण अनुसार भारतीय गणितको सबभन्दा पहिलो प्राप्त गणितीय प्रमाण शुल्वसूत्रदेखि लिएर आधुनिक परम्परासम्म पनि हामी पटक पटक के देख्दछौं भने भारतीयहरु विधि एवम् प्रक्रिया (Rough and readymade techniques) मा नै सीमित छन् । लियोडका अनुसार वास्तवमा भारतीय गणितज्ञहरु प्रयोगात्मक नतिजाप्रति आकर्षित देखिन्छन् र प्रमाण पद्धतिप्रति प्रत्यक्ष चासो कत्ति पनि राख्दैनन् ।[२]

यी माथिका क्लिन एवम् लियोडका विचार भारतीय गणित परम्पराप्रतिको पश्चिम हेराइको प्रतिनिधि विचार हो । यस्तो विश्लेषणले भारत लगायत पूर्वको गणित विकास त्यसमा पनि दक्षिण एसियाको गणित विकासलाई सैद्धान्तिक तार्किक प्रमाणमा आधारित नभएको विधि एवम् प्रक्रियामुखी गणित विकासको रूपमा लिइएको छ । यसको अर्थ धेरै छन्, त्यसमध्ये मुख्य कुरा यो गणित विकासको परम्पराले ग्रिक गणित विकासले अँगाले जस्तै (ग्रिक चिन्तनमा आधारित पाश्चात्त्य गणित विकासले अँगाले जस्तै) निगमनात्मक तर्कमा आधारित प्रमाणपरक पद्धति (Formal deduvtive proof system) को प्रयोग नगर्नु नै हो । यस सम्बन्धमा गणितको इतिहासका एक प्रमुख लेखक सि. बि. बोयर (१९६८) ले आफ्नो पुस्तक *A History of Mathematics* मा गरेको टिप्पणी उल्लेखनीय छ । आर्यभटको ई. सं. ४९९ मा लेखिएको *आर्यभाटिया* (*Aryabhatiya*) को सम्बन्धमा बोयर भन्दछन्–

"आर्यभटको ४९९ मा लेखिएको सर्वोत्कृष्ट कार्य *आर्यभटीय* एउटा पातलो किताब हो, यो काव्य शैलीमा लेखिएको छ र यसको विषय

२ Interest with practical results and show no direct concern with proof procedure as such at all.

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

ज्योतिष एवम् गणित हो । यसभन्दा पहिलेको हिन्दू गणितज्ञहरुको नाम ज्ञात भए पनि तिनीहरुको कार्यको केही अंश बाहेक अन्य संरक्षित छैनन् । यस अर्थमा भारतमा आर्यभटको *आर्यभटीय*को महत्त्व भए जस्तै ग्रिसमा युक्लिडको *इलेमेन्टस*को महत्त्व रहेको छ, जुन आर्यभटको भन्दा आठ शताब्दी पहिलेको हो । दुवै पहिलेका कार्यहरुको व्यवस्थितिकरण हुन्, जुन एक एक जना (भारतका आर्यभट र ग्रिसका युक्लिड) ले सङ्कलित गरे । यी समानता हुँदाहुँदै पनि यी दुईमा ठुलो अन्तर छ । *इलेमेन्टस* एउटा शुद्ध गणितको सुव्यवस्थित सङ्गठन हो, यसमा उच्च स्तरको चिन्तन छ, स्पष्ट तार्किक संरचना छ र सहज रूपमा नै शैक्षणिक झुकाव छ, जब कि *आर्यभटीय* एउटा छोटो वर्णनात्मक कार्य हो, यसमा १२३ अनुच्छेद छन्, जुन ज्योतिष शास्त्र एवम् क्षेत्रमितीय गणितका हिसाबले नियमहरुसँग आबद्ध छन्, यसमा तर्क वा निगमनात्मक विधिको कुनै चिन्तन छैन" (बोयर, १९६८: २३२)।

माथि उल्लेख गरिएको बोयरको मूल्याङ्कन अनुसार भारतीय गणितको विकासमा आर्यभट (प्रथम) को कृति *आर्यभटीय*को महत्त्वलाई ग्रिसमा युक्लिडको *इलेमेन्टस* (*Euclid's Elements*) सँग तुलना गर्न सकिन्छ । यस्तो तुलनामा झन्डै आठ शताब्दी पहिले (आर्यभटभन्दा आठ शताब्दी पहिले) लेखिएको युक्लिडको *इलेमेन्टस* औपचारिक निगमन तर्कमा आधारित व्यवस्थित शुद्ध गणितको नमुना हो भने *आर्यभटीय* एउटा पातलो कृति हो, जसमा कुनै तर्क वा निगमन विधिको धारणा पाइँदैन । मूलतः यसमा ज्योतिष एवम् क्षेत्रमिति सम्बन्धी समस्या समाधान गर्ने विधि एवम् प्रक्रिया मात्र छन् (बोयर, १९६८: २३२)। बायर भन्दछन् कि क्षेत्रमिति सम्बन्धी नियमहरुमा आधा जति नियमहरु अशुद्ध (लगभग ठिक) वा अपरिष्कृत किसिमका छन् । वृत्तको क्षेत्रफल निकाल्ने सूत्र (परिधि र अर्धव्यासको गुना) ठिक छ भने गोलाको आयतन निकाल्ने सूत्र (गोलाको ठुलो वृत्तको क्षेत्रफल र त्यसको वर्गमूलको गुना) बेठिक छ । यस सम्बन्धमा अरू धेरै उदाहरणहरु दिइएका छन् । यस बारेमा सप्रसङ्ग विभिन्न ठाउँमा उल्लेख गरिने छ, तर यहाँ बोयर लगायतका लेखकहरुको टिप्पणीलाई पाश्चात्त्य एवम् पौरस्त्य, मूलतः दक्षिण एसियाली गणितीय चिन्तनको परम्परासँग जोडेर मूल्याङ्कन गर्न खोजिएको हो । यस क्रममा युक्लिडको ज्यामितीय संरचनाको विकास (युक्लिडको इलेमेन्टसको सबभन्दा महत्त्वपूर्ण कार्य) को नमुनाले यस कारणले धेरै महत्त्व राख्दछ कि यो पाश्चात्त्य गणित एवम् गणितीय चिन्तनको मुख्य नमुनाको रूपमा स्थापित छ । यो पाश्चात्त्य गणितीय विकास एवम् चिन्तनको ठुलो गौरवको विषय पनि हो ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

पाश्चात्त्य निगमनात्मक तार्किक गणित विकासको परम्पराभन्दा ज्यादै भिन्न र कति अर्थमा त्यो भन्दा विपरीत स्वभावको देखिने दक्षिण एसियाली गणितीय चिन्तनको विकासमा ग्रिकहरुले अपनाए जस्तो औपचारिक तार्किक प्रमाण पद्धतिको अभाव नै ठुलो कमी मानिन्छ । यस सम्बन्धमा युरोपलाई गणितीय एवम् अन्य चिन्तनको धुरी मान्ने पाश्चात्त्य लेखकहरुले मात्र होइन भारतीय लेखिका सरस्वती अम्मा (Amma, 2007: 2) ले पनि यस्तो कमीलाई उल्लेख गरेकी छन् । यस सम्बन्धमा टिप्पणी गर्दै अम्मा भन्दछिन्– समष्टिमा भारतीय गणितको सम्बन्धमा र विशेष गरी ज्यामितिको सम्बन्धमा एउटा ठुलो दोष प्रमाण एवम् प्रदर्शनको अभाव नै हो । ग्रिकहरुलाई त्यति प्रिय भएको प्रमाण पद्धतिको अभाव नै भारतीय गणित प्रतिको गम्भीर दोष हो । अम्माका अनुसार प्रायोगिक एवम् ज्योतिष शास्त्रीय आवश्यकताले गर्दा नै ज्यामिति धेरै नै क्षेत्रमिति मापनात्मक भयो । भारतीय गणितको विकासको प्रवृत्ति उपयोगितावादतिर ढल्किनु एक दुर्भाग्य थियो भन्ने सन्दर्भमा अम्मा भन्छिन्– ग्रिकहरुको अति राम्रो ज्यामितिका प्राप्तिहरुलाई वास्ता गरिएन, जब कि ग्रिक र बेबिलोनियाको एस्ट्रोलोजीलाई खुला मनले स्वीकारिनु नै सायद सबभन्दा खराब भयो । ग्रिकहरुसँगको झन्डै २००० वर्षको भारतीयहरुको सक्रिय सम्बन्ध पछि अठारौं शताब्दीमा गएर मात्र युक्लिडको इलेमेन्टसलाई संस्कृतमा रूपान्तरण गरियो र यसमा पनि अरबहरुको कार्यले प्रेरणा दिएको हुनु पर्दछ ।[३]

सरस्वती अम्माले भारतीय गणितमा प्रमाण पद्धतिको प्रयोग छँदै छैन भनेकी होइनन् । उनका अनुसार भारतीय गणितमा सौभाग्यवश जटिल गणितीय श्रेणीका सम्बन्धमा यसका विस्तारका चरणहरु एवम् प्रमाणहरु छन् (पृ. ४)। उनको गुनासो के हो भने धेरै लामो सम्पर्क हुँदाहुँदै पनि भारतीयहरुले ग्रिकको निगमन प्रमाण पद्धतिको मतलब राखेनन् । धेरै पछि अठारौं शताब्दीमा आएर मात्र युक्लिडको इलेमेन्टस संस्कृतमा उल्था गरियो ।

---

३ '.. the splendid achievements of Greek geometry were ignored, while the pseudo-science of Greek and Babylonian astrology was received with open hands, is perhaps the worst of these. It was only in the 18th century, nearly 2000 years after the active contact of the Indians with the Greeks, that Euclid'd Elements were translated into Sanskrit and even then perhaps the example of Arabs provided the inspiration(Amma, 2007:4).

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

भारतीय गणितले अङ्क गणितीय एवम् विधिगत तरिका (Arithmetical and Computational) लाई बढी जोड दिएको र ग्रिकहरुको जस्तो तर्क एवम् प्रमाणलाई महत्त्व नदिएको वा महत्त्व नबुझेको भन्ने ठुला गणित इतिहासकारको विवेचना सम्बन्धमा के. भि. शर्माद्वारा सम्पादित एवम् रूपान्तरित के. राम सुब्रह्मण्य, एम. डी. श्रीनिवास एवम् एम. एस. श्रीरामद्वारा व्याख्या तथा टिप्पणी गरिएको *गणित युक्ति भाषा (Ganita-Yukti-Basha, 2008)* मा विशेष विवेचना गरिएको छ । यसमा उल्लेख गरिएको छ गणितको ज्यामितीय एवम् तार्किक प्रवृत्ति जसले ग्रिसेलीहरुलाई अति आकर्षित गऱ्यो, त्यसले हिन्दुहरुलाई आकर्षित गरेन र त्यसको सट्टा उनीहरु अङ्क गणितीय एवम् गणितीय क्रिया गर्ने विशेष विधि एवम् तरिकाबाट आकर्षित भए । तिनीहरुका लागि गणित (Ganita) शब्दको तात्पर्य गणनाको विज्ञानकै रूपमा नै चरितार्थ हुन्छ । पाश्चात्त्य गणित इतिहासकारको चिन्तनलाई इङ्गित गर्दै उल्लेख गरिएको छ कि हिन्दु गणितज्ञहरु सङ्ख्यासँग खेल्न सकिने विशेष विधि (Trick) मा नै रमाए र उनीहरु त्यस्तो विधिको मुख्य रहस्यतिर आकर्षित भएनन्, जसले गर्दा न त युक्लिडको ज्यामिति न त अरस्तुको तर्कप्रति नै उनीहरुको बलियो असर पर्न गयो । आनुपातिक र अनानुपातिक परिमाण, रेखीय एवम् अरेखीय परिमाणलाई खासै भिन्न भिन्न रूपमा नछुट्ट्याउने हिन्दूहरुका लागि पाइथागोरसको अनानुपातिकको समस्या त्यति चासोको विषय बन्न नसकेको कुरा उल्लिखित छ । यसको आधारमा प्रकारान्तरले गणितको अति ठुलो प्राप्ति क्यालकुलस (Calculus) को विकासमा हिन्दूहरुको प्रभाव नरहेको सम्बन्धमा उल्लेख गरिएको छ । यहाँ यी पङ्क्तिहरु विश्लेषणका दृष्टिले महत्त्वपूर्ण भएकाले यहाँ प्रस्तुत गरिएको छ :

The Hindus apparently were attracted by the arithematical and computational aspects of mathematics rather than by the geometrical and rational features of the subject which had appealed so strongly to the Hellenistic mind. Their name for mathematics, ganita, meaning literally the 'science of calculation' well characterizes this preference. They delighted more in the tricks that could be played with numbers than in the thoughts the mind could produce, so that neither Euclidean geometry nor Aristotelian logic made a strong impression upon them. The Pythagorean problem of the incommensurables, which was of intense interest to Greek geometers, was of little import to Hindu

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

mathematicians, who treated rational and irrational quantities, curvilinear and rectilinear magnitudes indiscriminately. With the respect to development of algebra, this attitude occasioned perhaps an incremental advance, since by the Hindus the irrational roots of the quadratics were no longer disregarded as they had been by the Greeks, and since to the Hindus we owe also the immensely convenient concept of the absolute negative. These generalizations of the number system and the consequent freedom of arithmetic from geometrical representation were to be essential in the development of the concepts of calculus, but the Hindus could hardly have appreciated the theoretical significance of the change (Ramasubramanian etal, 2008: 267-268).

माथिको उद्धरण भारतीय गणित विकास प्रतिको पश्चिमी गणित इतिहासकारको दृष्टिकोण (पूर्वाग्रहपूर्ण दृष्टिकोण) प्रस्तुत गर्ने क्रममा दिइएको हो । यी माथि उल्लेख गरिएका टिप्पणी केही प्रतिनिधिमूलक हुन् । सरस्वती अम्माले उल्लेख गरे अनुसार ग्रिक गणितको विकासको क्रममा अति ठुलो गणितीय एवम् दार्शनिक महत्त्व बोकेको प्रमाण एवम् प्रदर्शन प्रणाली (Proof and demontrations) लाई भारतीय गणित विकासमा महत्त्व नदिनु (दिन नसक्नु) नै भारतीय गणितको कमी र यसको पाश्चात्त्य गणितसँगको मूल भिन्नता हो, तर यसको मतलब भारतीय गणितको विकासमा प्रमाणहरु नै छैनन् भन्ने होइन । यस सम्बन्धमा अम्मा भन्दछिन् कि सौभाग्यवश भारतीय गणितमा पनि जटिल श्रेणीहरु लगायतका गणितीय समस्याका लागि विस्तृत प्रमाण एवम् चरणहरुको विकास गरिएको छ (जस्तै: π र त्रिकोणमितीय श्रेणीको विस्तारका लागि)। भारतीय गणित एवम् नक्षत्र विज्ञानको एक मुख्य प्रवृत्ति के देखिन्छ भने मूल मौलिक ग्रन्थहरुले गणितीय समस्या एवम् त्यसको मुख्य नतिजा मात्र उल्लेख गर्दछन्, टीका वा टिप्पणी (Commentry) ले प्रमाण एवम् प्रक्रियाको विस्तार गर्दछन् (अम्मा, २००७: ३)। ग्रिकहरुले जस्तो भारतीय गणितको उद्देश्य स्वयम् सिद्ध तथ्यमा आधारित संरचना (युक्लिडको ज्यामितीय संरचना) खडा गर्ने नभएर योग्य विद्यार्थीलाई साध्यको वैधता सम्बन्धमा बुझाउनु नै भारतीय एवम् ग्रिक प्रमाण पद्धतिमा भएको मुख्य अन्तर हो भन्ने भनाइ अम्माको रहेको छ । यस्तो कार्यका लागि चित्रीय पद्धतिको बढी प्रयोग गरियो किनभने विद्यार्थीलाई बुझाउने क्रममा यो प्रभावकारी भयो । यसको पछाडि भारतीय चिन्तनको ठुलो भूमिका छ ।

भारतीय गणितको विशेष परम्परालाई उल्लेख गर्ने क्रममा गणेश

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

दैवज्ञ (१५०७) को भास्कराचार्यको कृतिको टीका (Commentaries) लाई उद्धृत गर्दै जि. जि. जोसेफ (१९९४: १९८) लेख्दछन्– गणेश दैवज्ञका आधारमा गणित शब्दको अर्थ गणित विषय (शास्त्र) को रूपमा र गणितको विशेष अर्थ विभिन्न क्रियामुखी प्रक्रियाका रूपमा दुवै हुन् ।[४] गणितको एउटा स्वरूप 'अव्यक्त गणित' हो, जसमा अज्ञात राशि (unknown quantities) जसलाई चर भनिन्छ), वा अनिर्णीत राशि (Indeterminate quantities) को प्रयोग हुन्छ (जस्तै बीज गणित) र अर्को स्वरूप 'व्यक्त गणित' हो, जसमा गणितीय विधि एवम् प्रक्रियाको उपयोग गरी गणितको प्रयोग गरिन्छ । भारतीय प्रमाण पद्धति जसलाई 'उपपत्ति' भनिन्छ, त्यसको सम्बन्धमा भास्कराचार्यले दिएको वर्ग समीकरण सम्बन्धी शाब्दिक समस्याको समाधानलाई गणेश दैवज्ञले विस्तार गरेका छन् । यसमा समाधानका लागि दुई वटा उपपत्तिहरु दिइएका छन्– पहिलो, बीज गणितीय (अव्यक्त विधि) र दोस्रो, ज्यामितीय (क्षेत्रगत विधि) हुन् । यस्तै प्रमाण पद्धति (उपपत्ति) को सम्बन्धमा सन् १८३७ को कोलब्रूक (Colebrooke) को टिप्पणीलाई *गणित युक्ति भाषा* मा उल्लेख गरिएको छ ।[५]

भारतीय गणितमा उपपत्तिको सन्दर्भमा टिप्पणी गर्ने क्रममा *गणित युक्ति भाषा* मा भनिएको छ कि केवल भारतीय प्रमाणको धारणा सम्बन्धमा मात्र होइन, भारतीय गणितको सिङ्गो विधिको सम्बन्धमा हाम्रो समझको अभाव मुख्य स्रोत ग्रन्थहरुमा आवश्यक दृष्टि नपर्नु हो । के भनिन्छ भने एक लाखभन्दा बढी ज्योतिष शास्त्रका हस्तलिखित ग्रन्थहरुमा, जसमा गणित स्कन्ध, संहिता स्कन्ध र होरा (Astrology) पर्दछन्, केवल सानो अंश मात्र अहिलेसम्म प्रकाशित छन् । पछिल्लो प्रकाशित सूची अनुसार लगभग २८५ गणित एवम् गणितीय ज्योतिष सम्बन्धी कार्यहरुमा लगभग पचास वटा बाह्रौं शताब्दी पहिलेका, ७५ वटा बाह्रौं र पन्ध्रौं शताब्दी बीचका र १६५ वटा सोह्रौं र उन्नाइसौं शताब्दी बीचका पाइएका छन् (पृ. २७१–२७२)।

---

४ Both as generic word to describe the subject of mathematics as well as used in a specialized to describe calculation.

५ On the subject of demonstrations, it is to be remarked that Hindu mathematicians proved propositions both algebraically and geometrically:as is particularly noticed by Bhaskara himself,towards the close of his algebra, where he gives both modes of proof of a remarkable method for the solution of indeteninate problems,which involve a factum of two unknown quantities (As cited by Ramasubramanian, 2008: 270)

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

दक्षिण एसियाको गणित विकास जसमा भारतीय गणित विकासको मूर्धन्य भूमिका देखिन्छ, त्यसको गणितीय पद्धति पश्चिमको भन्दा धेरै नै अलग मात्र नभएर कति सन्दर्भमा विपरीत जस्तो देखिनाले पनि विशेष चर्चाको विषय बनेको देखिन्छ । ग्रिक चिन्तनमा आधारित पाश्चात्त्य गणितीय ज्ञान र वैदिक चिन्तनमा आधारित दक्षिण एसियाको गणितीय ज्ञानको विकासमा देखिएका केही भिन्नतालाई बुँदागत रूपमा यसरी उल्लेख गर्न सकिन्छ–

१. हिन्दू गणितमा प्रयोग भएको प्रमाणको पद्धतिलाई एक प्रकारले गणितीय नतिजाको वैधतालाई सम्झाउने प्रदर्शन हो । यसको उद्‌देश्य योग्य विद्यार्थीलाई गणितीय सत्यता बुझाउनुमा केन्द्रित भएकाले चित्रको प्रयोग पनि उपयोगी हुन गयो । यसको स्वभाव अनौपचारिक पनि देखिन्छ । पाश्चात्त्य गणित विकासमा युक्लिडको ज्यामिति निगमनात्मक प्रकृतिको छ । यसमा साध्यहरुको प्रमाणपछि त्यस सम्बन्धी समस्या समाधान गरिन्छ । यसको स्वभाव औपचारिक बनाइएको छ । यसका लागि स्वयम् सिद्ध तथ्यहरु, परिभाषाहरु र निगमन तर्कको आधारमा गणितीय कथनलाई प्रमाणित गरिन्छ ।

२. पाश्चात्त्य गणित तर्कमुखी देखिन्छ । तर्कका आधारमा गणितीय सत्यता प्रमाणित गर्न खोज्दछ । त्यसैले गणितीय प्रमाणको क्रममा विशुद्ध तर्कमा विशेष जोड दिने भएकाले ज्ञान आर्जनको मुख्य कार्य, अवलोकन एवम् प्रयोगलाई महत्त्व दिँदैन । यसको विपरीत हिन्दू परम्परामा आधारित दक्षिण एसियाली गणितले गणितीय तथ्यको वैधतालाई परिवेशका आधारमा व्याख्या गर्ने भएकाले गणितीय समझको विकास प्रमुख हुन गयो । यस अर्थमा यो गणित समस्यामुखी छ भने ग्रिक गणित सिद्धान्तमुखी देखिन्छ ।

३. ज्ञानको वर्गीकरणका आधारमा गणितीय ज्ञानलाई दुई वर्गमा बाँड्न सकिन्छ : अनुभव प्रधान ज्ञान (A posteriori knowledge) र प्रागनुभव ज्ञान वा चिन्तन प्रधान ज्ञान (A priori knowledge)। यस्तो वर्गीकरणमा पाश्चात्त्य गणितको आधार प्रागानुमानिक ज्ञान हो भने दक्षिण एसियाली गणित दुवैमा आधारित देखिन्छ । यसको पछाडि गणित विकास नक्षत्र विज्ञानमा बढी आधारित हुनाले पनि हो । उपपत्तिको मुख्य कार्य शङ्का निवारण गर्नु एवम् गणितज्ञहरु बीच साझा मञ्जुरी कायम गर्नु भएकाले उपपत्तिमा युक्ति (Valid reasoning) मात्र होइन अवलोकन र प्रयोग समेत पर्दछ (*गणित युक्ति*

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

भाषा, २००८: २८९)। भास्कराचार्यलाई उद्धृत गर्दै *गणित युक्ति भाषा* (पृ. २८९) मा उल्लेख गरिएको छ कि ग्रहहरुको औसत समय निर्धारण गर्नका लागि उपपत्ति भन्नाले धेरै लामो समयको अवलोकन नै हो । यसरी हेर्दा भारतीय ज्ञानको प्रमाणीकरण प्रकृति विज्ञान (Natural Science) भन्दा भिन्न देखिँदैन । यस्तो भिन्नताले ग्रिसेली युरोपेली (Greece Europian) गणितीय चिन्तनलाई एसियाली गणितीय चिन्तनदेखि भिन्न बनाएको छ । उपपत्तिको मुख्य ध्येय सबै शङ्काबाट निभ्रान्त (Free from confusion) बनाउनु हो । उपपत्तिको अर्थ स्पष्ट पार्नुका साथै बौद्धिकतामा वृद्धि गर्नु (बुद्धि वृद्धि) पनि हो भन्ने बारे गणेश दैवज्ञका **बुद्धिविलासिनी**लाई उद्धृत गर्दै उल्लेख गरिएको छ ।

४. पाश्चात्त्य गणितको विकासमा युक्लिडको समयदेखि नै प्रयोग हुँदै आएको विरोधाभासमा आधारित प्रमाण (Proof by contradiction) को विधि दक्षिण पूर्वको गणित परम्परामा कमै प्रयोग भएको छ । पाश्चात्त्य गणितको विकासमा विरोधाभासमा आधारित तर्कको प्रयोग धेरै भए पनि पौरस्त्य गणित विकासको परम्परामा त्यस्तो उपपत्ति देखिँदैन, जसले तर्कको आधारमा मात्र गणितीय वस्तुको परिकल्पना गर्दछ (*गणित युक्ति भाषा,* २००८: २८९)। पाश्चात्त्य गणितको विकासमा तर्कवाद एवम् औपचारिकवाद (Logicism and formalism) को चरम विकासले गणितीय वस्तुले वास्तविक वस्तुभन्दा पनि गणितीय सङ्केतका रूपमा प्रतिनिधित्व गर्दछन् । गणितलाई अर्थहीन सङ्केतको खेलका रूपमा लिने औपचारिकतावादी चिन्तनले नियम एवम् परिभाषाका आधारमा गणितीय वस्तुको अस्तित्व कायम गर्ने भएकाले प्रमाण तर्क एवम् परिभाषामुखी हुन गयो । यस्तो स्थितिले पनि पाश्चात्त्य गणितमा विरोधाभासमा आधारित प्रमाणको प्रयोग बढेर गयो । यसले गर्दा गणितलाई तर्कशास्त्र (Logicism) को विस्तार वा अर्थहीन संरचनाको रूपमा लिने चिन्तन (Formalism) मान्ने दार्शनिक दृष्टिकोणको विकास भयो । वास्तवमा यो सबैका पछाडि गणितीय ज्ञानलाई सर्वव्यापी, कालजयी, सर्वमान्य सत्य ज्ञानको रूपमा स्थापित गर्ने निरपेक्ष गणितको दार्शनिक चिन्तन उभिएको छ ।

५. पूर्वको गणित विकासको परम्परामा उपपत्तिले निरपेक्ष रूपमा सत्य हुने प्रमाणको खोजी गरेन, जब कि ग्रिसेली युरोपेली गणितको मुख्य प्रयास यसैमा केन्द्रित देखिन्छ ।

पाश्चात्त्य गणित इतिहासकारको युरोकेन्द्रवादी (Euro-centrism)

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

चिन्तनका आधारमा युरोप नै गणितको मुख्य जननी भएको र एसिया एवम् अफ्रिकामा भएको गणितको विकास दोस्रो दर्जाको भएको भन्ने चिन्तन एवम् प्रचार हुँदाहुँदै पनि दक्षिण एसियाको भारत खण्डमा भएको गणित विकासको पुनर्मूल्याङ्कनले के देखाएको छ भने विश्व गणितीय ज्ञानको विकासमा यस क्षेत्रले ठुलो मौलिक योगदान दिएको छ । माथि उल्लिखित विवेचनाको साथै नेपालका ठुला पण्डित नयराज पन्तले तिन दशक पहिले लेखेको *प्राचीन र नवीन गणितको तुलना* नामक पुस्तकको विवेचनाले पनि कति क्षेत्रमा हिन्दू गणित पाश्चात्त्य गणितभन्दा मौलिक रूपमा नै अगाडि रहेको सप्रमाण उल्लेख गरेका छन् । यस अध्ययनले के देखाएको छ भने आधुनिक जगत्का गणितका मूर्धन्य हस्तीहरु मध्ये न्युटन (Newton), ग्रेगोरी (Gregory), पास्कल (Pascal), नेपियर (Nepier) का केही महत्त्वपूर्ण कार्य पूर्वका महान् गणितज्ञ भास्कर (Bhashkar) र अन्य गणितज्ञहरुको कार्यबाट प्रभावित देखिन्छ । कममा पनि के भन्न सकिन्छ भने भास्कर लगायतका हिन्दू गणितज्ञहरुको कार्य उल्लिखित पाश्चात्त्य गणितज्ञका कार्यभन्दा धेरै शताब्दी अगाडिका देखिन्छन् । चौधौंदेखि सोह्रौं शताब्दीका बीचमा भारतको केरलमा भएको त्रिकोणमितीय अनुपातको अनन्त श्रेणीमा रूपान्तरको कार्य आधुनिक गणितको विकासमा ठुलो योगदान भएको पुष्टि हुँदै आएकाले पनि गणित विकासमा दक्षिण एसियाको योगदान ठुलो देखिन्छ । दक्षिण एसियाको यहाँ जिकिर गरिए पनि पूर्व एवम् सुदूर पूर्व एसियामा भएको गणित विकासको महत्त्व पनि ठुलो छ । एसियाको प्राचीन विकासका महान् क्षेत्रमध्ये भारतीय क्षेत्र एवम् चिनियाँ क्षेत्रले अति ठुलो महत्त्व राख्दछ । यी क्षेत्रको चिन्तनको विकासमा निश्चित हदसम्म एक अर्कोबाट प्रभावित देखिन्छ । कति गणितीय प्राप्तिमा समान दावा पनि गरेको पाइन्छ, जुन कुरा त्यति अस्वाभाविक पनि देखिँदैन । पूर्वका यी दुई विशाल क्षेत्र पश्चिमका लागि सधैं चासोको विषय बनेका छन् । पश्चिमको यस्तो चासो र हेर्ने दृष्टिकोण पाश्चात्त्य विद्वान्को पूर्वप्रति हेर्ने र विश्लेषण गर्ने आधार बनेको देखिन्छ । पश्चिमको पूर्वप्रतिको चासो एवम् पन्ध्रौं सोह्रौं शताब्दीदेखि युरोपको एसिया तथा अफ्रिकाको निरन्तर सम्पर्क (पानी जहाजको समुद्री यात्राबाट सुरु भएको सम्पर्क) ले गर्दा एसिया एवम् अफ्रिका अध्ययनको क्षेत्र बन्न गए । यसले गर्दा पूर्वको धर्म, दर्शन, संस्कृति, कला, विज्ञान एवम् बौद्धिक चिन्तनको उपयोग पश्चिममा हुन गएको भन्ने विश्लेषण स्वाभाविक देखिन्छ । एक हजार वर्ष अन्धकार युगमा बिताएको युरोपले त्यसै अवधिमा द्रुततर विकासको क्रममा भएको एसिया त्यसमा पनि दक्षिण एसिया, युरोपको चिन्तन एवम् विकासका लागि प्रेरणा

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

बन्नु अस्वाभाविक देखिँदैन । यसले गर्दा पूर्व पश्चिमको भिन्नता र कति अर्थमा प्रतिवादी जस्तो देखिने चिन्तन एक आपसमा परिपूरक रूपमा प्रयोग हुनु मानव चिन्तन विकासको उच्चतम एवम् सर्वश्रेष्ठ प्राप्ति हो । यसको एउटा ठुलो नमुना गणितको विकासलाई लिन सकिन्छ ।

अध्यापन एवम् विवेचनाको क्रममा तुलना आवश्यक छ । कार्ल मार्क्सले भने झैँ अध्ययनको क्रममा पहिले थेसिस (Thesis) त्यसपछि एन्टिथेसिस (Antithesis) र अन्त्यमा सिन्थेसिस (Synthesis) महत्त्वपूर्ण भए झैँ यस लेखमा पनि पाश्चात्त्य एवम् दक्षिण एसियाको गणित विकासका महत्त्वपूर्ण प्रवृत्तिले समष्टि गणितको विकासमा कसरी टेवा पुऱ्याएको छ भन्ने सम्बन्धमा बाँकी हिस्सा केन्द्रित रहेको छ । हिन्दू चिन्तनमा आधारित दक्षिण पूर्व एसियाको गणितीय चिन्तन एवम् ग्रिक चिन्तनमा आधारित पाश्चात्त्य गणित चिन्तन केही अर्थमा प्रतिवादी जस्तो देखिए पनि समष्टिमा एक अर्काका परिपूरक नै छन् ।

पाश्चात्त्य एवम् दक्षिण एसियाली गणितीय चिन्तनमा परिपूरकता

पाश्चात्त्य एवम् दक्षिण एसियाली गणितीय चिन्तन बीचको भिन्नतासँगै गणितीय चिन्तनको विकासमा एक अर्को कसरी परिपूरक हुनाको साथै समष्टि गणित विकासका लागि कसरी उपयोगी भएका छन् भन्ने सन्दर्भमा अबको विवेचना केन्द्रित गरिएको छ । कार्ल माक्सको द्वन्द्ववादी तर्क प्रणालीका आधारमा वस्तु वा चिन्तनको एकता अनेकतामा आधारित हुन्छ भने झैँ पाश्चात्त्य एवम् पौरस्त्य (दक्षिण पूर्वीय) गणितीय चिन्तनको एकतालाई पनि अनेकताको संश्लेषण (Synthesis) का रूपमा विश्लेषण गर्न सकिन्छ । पछिल्ला समयमा भएका गणितीय विकास एवम् चिन्तन सम्बन्धी अध्ययनले संसारका विभिन्न सभ्यतामा विकास भएको गणितीय परम्पराहरुलाई अध्ययन गरेर त्यसको पुनर्मूल्याङ्कन समेत सुरु गरेको देखिन्छ । त्यस्ता अध्ययनका आधारमा गणितको इतिहास मूलतः युरोकेन्द्रवादी चिन्तनबाट प्रेरित छ (जोसेफ, १९९२; अल्मेडा र जोसेफ, २००९; पायर्स, मिति उल्लेख नभएको) । यस्ता अध्ययनहरुले दक्षिण एसियाको गणित विकासको विवेचना गरी यसको विशेषता एवम् महत्त्वमाथि प्रकाश पारेका छन् । गणितीय विकास ग्रिक चिन्तनमा आधारित पाश्चात्त्य गणित होस् वा वैदिक चिन्तनमा आधारित हिन्दू गणित होस् या चिनियाँ गणितको विकास होस्, त्यसको वैधताको अध्ययन आफ्नै ऐतिहासिक-सांस्कृतिक-सामाजिक विकासक्रमको आधारमा मान्य हुन्छ । दार्शनिक रूपमा

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

यस्तो अध्ययन सामाजिक निर्माणवादी सिद्धान्त अन्तर्गत पर्दछ । यस्तो चिन्तन बढी समावेशी भएकाले पूर्व र पश्चिमको गणितीय विकासलाई व्याख्या एवम् एकाकार गर्न बढी उपयोगी भएको छ । यस खण्डको विवेचना गर्ने क्रममा केही विशेष उदाहरण एवम् परिवेश माथि लेखिएका छन् ।

सरस्वती अम्माका अनुसार भारतीय गणितको मुख्य दोष विशेषत: भारतीय ज्यामितिको विकासमा ग्रिकहरुले अपनाएको जस्तो निगमन तर्कमा आधारित प्रमाण पद्धतिको अभाव हुनु हो । भारतीय गणितमा ग्रिक गणितमा जस्तो औपचारिक निगमन प्रणाली नअपनाए पनि त्रिकोणमितीय श्रेणी लगायतका समस्या समाधान गर्न प्रमाणको प्रयोग गरिएको छ । भारतीय प्रमाण (उपपत्ति) को मुख्य उद्देश्य विद्यार्थीलाई गणितीय सत्यताको वैधता प्रस्ट पार्नुमा केन्द्रित देखिन्छ (अम्मा, २००७: ३)। यस सम्बन्धमा *गणित युक्ति भाषा* मा उल्लेख गरिएको छ कि भारतीय प्रमाण पद्धति 'उपपत्ति' ग्रिसेली पाश्चात्त्य प्रमाणको धारणाभन्दा धेरै नै फरक छ । ग्रिसेली एवम् पाश्चात्त्य गणित परम्परामा उपयोग भएको औपचारिक निगमनात्मक प्रणाली (Formal axiomatic deductive system) गणितको निरपेक्ष सत्यता कायम गर्नमा केन्द्रित देखिन्छ र दार्शनिक रूपमा यसको मान्यता निरपेक्ष गणितीय ज्ञानको स्थापना गर्नु हो (पृ. २८२)। यी माथिको प्रसङ्गबाट के कुरा स्पष्ट हुन्छ भने पाश्चात्त्य गणितको पुष्टि (Proof) को धारणा उपपत्तिको धारणाभन्दा बेग्लै छ । उपपत्ति र पुष्टि दुवै गणितीय ज्ञानको वैधता साबित गर्नका लागि प्रयोग भए पनि दुवैको उद्देश्य फरक छ । अर्को शब्दमा भन्नु पर्दा प्रमाण र उपपत्तिको कार्य फरक फरक प्रकारले गणितीय सत्यताको वैधता सिद्ध गर्नु हो । वैधता पुष्टि गर्ने यी फरक फरक तरिकालाई एक अर्काको परिपूरकको रूपमा पनि देख्न सकिन्छ भन्ने सम्बन्धमा गणितीय प्रमाणका विभिन्न कार्यको सन्दर्भलाई तल विवेचना गरिएको छ–

गणितीय प्रमाणको विस्तृत स्वरूपको सन्दर्भ हेर्दा यसको कार्य विभिन्न देखिन्छ । प्रमाणका यस्ता कार्यहरुमा मनोवैज्ञानिक कार्य (Psychological Feature), सामाजिक कार्य (Social Feature), तार्किक कार्य (Logical Feature) हुन् (जोसेफ, १९९४: १९६) । प्रमाण गणितीय सत्यताको वैधता पुष्टि गर्ने माध्यम भएकाले प्रमाणको तर्कपूर्ण सङ्गठनको पुष्टिको बुझाइले महत्त्वपूर्ण भूमिका खेल्दछ । प्रमाणको मनोवैज्ञानिक कार्य भनेको पाठक वा विद्यार्थीलाई यसको निष्कर्षप्रति विश्वस्त तुल्याउनु हो भने प्रमाणको सामाजिक पक्ष सामाजिक एवम् सांस्कृतिक पृष्ठभूमिको सन्दर्भमा भर पर्दछ । प्रमाणको

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

सामाजिक सांस्कृतिक परिवेश अनुरूप हाम्रो समाजमा प्रमाणको अर्थ के हुन्छ ? गणितीय प्रमाणको विकास कुन सामाजिक परिवेशमा कसरी मान्य भयो ? भन्ने जस्ता सवालसँग सम्बद्ध छ । हाम्रा विद्यालयहरुमा गणितको ज्यामितिका साध्यहरु (जस्तै कुनै पनि त्रिभुजको तीन वटा कोणको योगफल दुई समकोण हुन्छ) को प्रमाण दुई कोलम प्रमाण (Two column proof) को रूपमा दिइन्छ । परीक्षामा यस्तै रूपमा राख्ने गरी प्रश्न सोधिन्छ र कक्षामा यसरी नै पढाइन्छ । यसले गर्दा विद्यार्थीहरुमा प्रमाण दिने भन्ने बित्तिकै यस्तो स्वरूपको प्रमाण नै वैध प्रमाणको रूपमा लिइने धारणा बन्दछ । यो प्रमाणको मनोवैज्ञानिक पक्षसँग सम्बद्ध छ । यद्यपि प्रमाणको यस्तो रूप प्राय: विद्यालयमा नै सीमित देखिन्छ । किनभने उच्च शिक्षाको गणितको पाठ्यपुस्तकमा प्रमाणलाई अनुच्छेदका रूपमा राखिन्छ । ज्यामितिका साध्यहरुलाई व्यवस्थित गरिनु प्रमाण विधिको पृष्ठभूमि ग्रिसेली-पाश्चात्त्य बौद्धिक-सामाजिक-ऐतिहासिक परिवेशमा आधारित छ । दक्षिण एसियामा प्रयोग भएको प्रमाण पद्धति 'उपपत्ति' युक्लिडको ज्यामितिको प्रमाणभन्दा बेग्लै हुनुको मुख्य कारण सामाजिक सांस्कृतिक परम्परा नै हो ।

महान् हिन्दू गणितज्ञहरुले मूल ग्रन्थहरुमा गणितीय समस्याको मुख्य समाधान एवम् नतिजा सङ्क्षिप्त रूपमा राख्ने र टीकाकारहरुले विद्यार्थीलाई बुझाउने उद्देश्यले विस्तृतीकरण गर्ने भएकाले पनि गणितीय विषयको सङ्गठनमा पाश्चात्त्य गणितको तुलनामा फरक देखिएको हो । विषय वस्तुको ज्ञानात्मक संरचनाको हिसाबले पाश्चात्त्य गणित बढी प्रमाणमुखी देखिन्छ भने दक्षिण एसियाको गणित प्रक्रिया एवम् समस्यामुखी देखिन्छ । नक्षत्र विज्ञानका समस्या समाधान गर्ने क्रममा वृत्तीय नाप एवम् त्रिकोणमितीय अनुपातको विकास भयो । पछि गएर त्रिकोणमितीय अनुपातलाई अनन्त श्रेणीमा रूपान्तरण गरी गणितमा नयाँ आयामको विकास भयो । वृत्तको परिधिले व्याससँग बनाएको अनुपात (जसलाई ग्रिक अक्षर π ले जनाइन्छ) अनानुपातिक सङ्ख्या हुने र यसको मान $\pi = 4(1 - \frac{1}{3} . \frac{1}{5} - \frac{1}{7} + \ldots\ldots)$ मा रूपान्तरण गर्नका लागि अपनाइएको उपपत्तिले यस्तो प्रमाणको एउटा नमुना प्रस्तुत गर्दछ । यस्तो प्रमाण ज्यामितीय विधि एवम् नियमित गणितीय श्रेणीको क्रियामा आधारित छ (अम्मा, २००७: १६०–१६६) । ज्यामितिका साध्यहरु चित्र एवम् रचनामार्फत स्थापित गरिएको हुन्छ । यस्तो परिवेशले के देखाउँदछ भने प्रमाण दिँदा दृश्य प्रदर्शन एवम् रचनालाई महत्त्व दिइएको छ । यस्तो विधिलाई गणित सिकाइको आधारभूत विधिका रूपमा आज भोलि

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

बढी महत्त्व दिइएको पाइन्छ । यस्तो विधि युक्लिडको संश्लेषणात्मक (Synthetic) दक्षिण एसियाली भन्दा पनि विश्लेषणात्मक (Analytical) विधि हो । गणितको विकास दुवैमा भर पर्ने भएकाले गणित विकासका यी दुई प्रवृत्तिलाई परिपूरक रूपमा लिनु उपयुक्त हुन्छ ।

पाउल अर्नेस्ट (२००९: २००) का अनुसार भारतीय उपमहाद्वीपको गणितीय विकासमा ठुला सङ्ख्या, दशमलव सङ्ख्या र त्यसको दशमलव भिन्नको रूपान्तरण, गणितीय विधि एवम् प्रक्रियाहरुको विकास आदि महत्त्वपूर्ण छन् । पाश्चात्त्य गणितको निगमन तर्कको सरंचनासँग तुलना गर्दै अर्नेस्ट लेख्दछन् : भारतीय गणितको सङ्ख्याको क्रियामुखी गणित (Mathematics based on calculation) र पाश्चात्त्य निगमन प्रमाण पद्धतिको गणितीय साङ्केतिक स्वरूपको बीच नितान्त एकरूपता[६] छ । क्रमबद्ध एवम् नियममा आधारित प्रक्रिया जुन लामो समयदेखि विकास भयो त्यसको अभावमा निगमनात्मक प्रमाणको विकास सम्भव थिएन (पृ. १९५)। अझ उनी भन्छन्, प्रमाण एवम् क्रियामुखी गणित औपचारिक रूपमा नै समतुल्य छन्[७] । जसमा क्रियाहरुमा पदहरु आधारभूत एकाइको रूपमा प्रयोग हुन्छन् भने निगमन प्रमाणमा वाक्यहरु आधारभूत एकाइको रूपमा प्रयोग हुन्छन् ।

विधि एवम् प्रक्रियामा आधारित पूर्वको गणितसँग प्रमाणमा आधारित पश्चिमको गणितको तुलना गर्ने क्रममा अर्नेस्ट भन्छन् कि यी दुईको बीचमा रूप एवम् संरचनामा समरूपता छ । यसका साथै यिनीहरुको बीचमा भएको अन्तर विनिमयताले गर्दा गणितमा प्रमाण पद्धति प्रक्रिया एवम् विधिभन्दा श्रेष्ठ छ भन्ने दार्शनिक एवम् ऐतिहासिक विवेचनालाई प्रतिवाद गर्दछ । यस सन्दर्भमा अर्नेस्टको कथन यस्तो छ :

The very strong analogy and structural similarities between proof and calculation, including their inter-convertibility, challenges the preconception often manifested in philosophical and historical accounts of mathemtics that proof is somehow intellectually superior to calculation in mathmematics. Looking in detail at the technical and structural aspect of proof and calculations reveal that they

---

६ Strong analogy between the semiotic system based on calculation and those bsaed on deductive proof.

७ Proof and calculation are formally equivalent.

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

cannot be so easily attributed to different epistemological domains as is often claimed. It is not defensible to say that proof alone in mathematics pertains to true, good, beautiful, to wisdom, 'high mindedness' and the transcendent dimensions of being, and that calculation is only technical and mechanical, pertaining to the utilitarian, practical, applied and mundane; the lower dimensions of existence. Such assertions are part of an ideological position incorporating a set of values that overvalues pure proof-based mathemtics as having epistemological significance, and undervalues calculation and applied mathematics as having only practical significance; going back to the social divisions of ancient Greek society, as noted above, and the prejudices and ideology to which it gave rise (Ernest, 2009: 196).

अर्नेस्टको कथनले के प्रस्ट्याउन खोजेको छ भने निश्चित क्रम एवम् नियममा आधारित प्रक्रिया एवम् विधिको स्वरूप प्रमाण पद्धतिमा आधारित गणितको पूर्व रूप हो, जसको अभावमा प्रमाणको विकास सम्भव थिएन । यिनीहरुको बीचको संरचनागत समरूपताको सन्दर्भमा के देखिन्छ भने निगमन प्रमाणका लागि प्रयोग हुने साध्यको प्रमाणमा वाक्यहरुको तार्किक क्रम बनाइन्छ र अन्तिम वाक्यले सिद्ध गर्नु पर्ने स्थिति कायम गर्दछ । गणितीय विधि एवम् प्रक्रिया (Calculation) को कार्यान्वयनमा पदहरुको क्रम कायम हुन्छ, जसमा एउटा पद त्यसभन्दा पहिलेको पदको आधारमा नियम सङ्गत रूपमा ल्याइन्छ ।[८] प्रमाणको सन्दर्भमा गणितीय सत्यता कायम गणितीय कथनहरुको सत्यतालाई निगमन तर्कको आधारमा स्थानान्तरण गरिन्छ भने गणितीय विधि एवम् प्रक्रियाको कार्यान्वयनका क्रममा साङ्ख्यिक मानलाई कायम गर्ने सिद्धान्तमा आधारित रहन्छ । (अर्नेस्ट, २००९: १९४–१९५)। त्यसैले प्रमाणमा होस् वा गणितीय विधि एवम् प्रक्रियामा होस् दुवैमा चरणहरुको क्रमले गणितीय मान संरक्षण गर्ने कार्य गर्दछ । अर्को शब्दमा भन्दा प्रमाणको क्रममा होस् वा गणितीय समस्या समाधानमा चरणहरुको विकासमा होस् गणितीय सत्यताको कायम एवम् स्थानान्तरण नै गणितको मुख्य ध्येय हो । यसरी हेर्दा ग्रिसेली युरोपेली (Greeco- Europian)

८ Calculations are sequences of terms, each derived predecessors by rules.

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

निगमन प्रमाण पद्धति एवम् दक्षिण एसियाली विधि एवम् प्रक्रियामुखी गणित (Calculation) को बीच समरूपता (Analogy) देखिन्छ । यस अर्थमा यी दुई प्रणाली एक अर्काका परिपूरक छन् ।

निगमन प्रमाण प्रणालीलाई बढी महत्त्व दिनु र यो नै गणितको मुख्य सार हो भन्ने चिन्तन गणित विकासका लागि प्रत्युत्पादक बनेको छ भन्ने सन्दर्भमा गणितज्ञ रिचार्ड कुरान एवम् हर्बट इ. रोबिन्सले आफ्नो पुस्तक *गणित के हो ?* (*What is Mathematics ?*) मा उल्लेख गरेका छन् । गणितका विभिन्न तथ्यहरुका बीचमा अन्तरसम्बन्ध कायम गरी एउटा तार्किक संरचना खडा गर्न यस्तो विधि स्वाभाविक देखिए तापनि यो नै गणितको सार हो भन्नु उचित छैन । उनीहरुका आधारमा यस्तो विधिबाट गणितीय खोजको विकास कमै हुन सक्ला । वास्तविक गणितीय खोज अर्थपूर्ण समझमा आधारित निर्माणात्मक चिन्तन नै गणितीय गतिशीलताको वास्तविक स्रोत हो (कुरान् एवम् रोबिन्स, १९९४: २१६) । यस्तो विश्लेषण बीसौं शताब्दीको मध्यतिरको हो । यस्तो चिन्तन दार्शनिक रूपमा निर्माणवादसँग नजिक छ । कुरान्ट एवम् रोबिन्सका अनुसार प्रमाणको निगमन प्रणाली गणितको विधि र प्रक्रियाको विकासपछि यसको तार्किक संरचना खडा गर्दा बढी आवश्यक पर्दछ । गणितको विकास प्रमाण एवम् प्रतिवाद (Proof and refutations) को बाटोबाट हुन्छ न कि सिधै निगमन तर्कका आधारमा (लैकटोस, १९७६) । पछिल्लो समयमा आएर विकास भएको सामाजिक निर्माणवादी दार्शनिक चिन्तनको विकासले लैकटोसको चिन्तनलाई अझ पुष्टि गरेको छ । यिनीहरुले त गणितको निरपेक्ष सत्यतालाई अस्वीकार समेत गरेका छन् । यस्ता अध्ययनले विभिन्न सभ्यतामा विकास भएका गणितीय ज्ञानको प्रकृतिको विश्लेषण गरेका छन् । भारतीय गणित विकासको अध्ययनले के देखाउँछ भने ग्रिसेली युरोपेली निगमन प्रमाण पद्धति एवम् विधि र प्रक्रियामुखी भारतीय पद्धति आआफ्नै ज्ञान शास्त्रीय परम्पराका उपज हुन् । ज्ञानशास्त्रीय रूपमा कुनै उचो निचो छैनन् बरु यस्ता गणितीय प्राप्ति एक अर्काको परिपूरक भएर नै आजको विकास सम्भव भएको हो । यसका केही उदाहरण हेरौं –

दक्षिण एसियाको यस क्षेत्र (जसलाई भारतीय उपमहाद्वीपको नामले पहिले चिनिन्थ्यो) को सबभन्दा ठुलो प्राप्ति दशमलव स्थानमान सङ्ख्या सङ्केत पद्धति (Decimal place value numeral system) लाई लिइन्छ । यसको महत्त्व अद्वितीय भएको भन्ने बारे चर्चा भइसकेको छ । समष्टिमा भन्दा सङ्ख्याको प्रयोग यस क्षेत्रको गणितीय विशेषताको रूपमा

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

यत्रतत्र उल्लेख गरेको पाइन्छ । यो कुरा आंशिक रूपमा तार्किक पनि देखिन्छ । ठुलो सङ्ख्याको विकास यस क्षेत्रको विशाल जातीय एवम् सांस्कृतिक विभिन्नताका कारणले, नक्षत्रको अध्ययनमा ठुलो मापन आवश्यक पर्ने भएकाले वा धार्मिक एवम् ब्रह्माण्डीय चिन्तनका कारणले वा अन्य कारणले भएको हुन सक्ने आकलन गरिएको छ । बुद्धको बुद्धत्वलाई असीमित देखाउन दशलाई सात पटक गुणा गरी (10 x 10 x 10 x 10 x 10 x 10 x 10) आएको सङ्ख्यालाई २३ वटा श्रेणीको रूपमा राखी त्यसको आठ गुना लिँदा हुने सङ्ख्याको रूपमा लिइयो (सल रेस्टिभो एवम् रन्डल कोलिन्स, २०१०)। अनगिन्ती समाधान दिने समीकरण (Indeterminant equation) को विकासले बीज गणितको विकासमा ठुलो योगदान दियो । यसबाट कुट्टकको विधिको विकास आर्यभट (इसाको पाँचौं शताब्दी) को *आर्यभटीय* मा दिइएको कुरा आइ. जे. पायर्सले उल्लेख गरेका छन् । पायर्सको *Indian Mathematics: Redressing the balance* भन्ने कृतिको पृष्ठ २९ मा *आर्यभटीय*मा दिइएको समीकरण 137 + 10 = 60 को समाधान उल्लेख गरिएको छ । यसको प्रयोग ग्रहहरुको समय गणना र काल निर्धारणमा आवश्यक भएको भन्नेबारे *गणित युक्ति भाषा* (२००८) मा उल्लेख गरिएको छ । गणितको अर्को महत्त्वपूर्ण विधा त्रिकोणमिति (Trigonometry) को विकासमा *आर्यभटीय* मा उल्लिखित साइन (Sine) का मानहरुको तालिका हो, जुन तालिकामा साइनको मान $घ\frac{3}{4}$ डिग्रीको अन्तरालमा ९०° सम्मको छ । यसको महत्त्वलाई भारतीय गणितको विकासमा सङ्ख्या सङ्केतको विकास जस्तै अर्को महत्त्वपूर्ण उपलब्धिका रूपमा सि.बि. बोयरले यस प्रकार उल्लेख गरेका छन् –

The development of our system of notation for integers was one of the two most influential contributions of India to the history of mathematics.The other was the introduction of an equivalent of the sine function in trigonometry to replace the Greek tables of chords.The earliest tables of sine relationship that have survived are those in Siddhantas and the Aryabhatiya.Here the sines of angles up to 90° are given for twenty-four equal intervals of $3\frac{3^o}{4}$ each (Boyer,1968: 237).

बोयरको माथिको कथनले व्यक्त गरे अनुसार *आर्यभटीय* मा उल्लेखित

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

साइनको तालिका त्रिकोणमितीय फलन (Trigonometrical function) को विकास थियो । यसले ग्रिकहरुले विकास गरेको 'ज्या' को तालिका (Table of chords) को सट्टा 'अर्ध ज्या' मा आधारित साइनको तालिका निर्माण गऱ्यो, जुन धारणाले त्रिकोणमितिको विकासमा अत्यन्त ठुलो महत्त्व राख्दछ । 'ज्या' को सट्टा 'अर्ध ज्या' को प्रयोगले हिन्दू गणितज्ञ एवम् ज्योतिष शास्त्रीहरुलाई गणितको नयाँ धारणातिर डोऱ्यायो । वृत्तीय मापनको यो धारणा गणित विकासमा एउटा बिज बन्न गयो । यहाँ गणितीय धारणाको विकास क्रमलाई नियालेर हेर्दा के देखिन्छ भने त्रिकोणमितीय धारणाको विकासमा ग्रिकहरुको 'ज्या' को तालिकाभन्दा हिन्दूहरुको 'अर्ध ज्या' को तालिका बढी फलदायी पाइयो । यसले दुई सभ्यताहरुको गणितीय धारणाको विकासमा अन्तरभन्दा पनि कार्यगत एकता रहेको अर्थमा हेर्न सकिन्छ, किनभने यी दुवै वृत्तीय नापको सन्दर्भमा गरिएका प्रयासहरु हुन् । गणितको मौलिक धारणाको विकासका दृष्टिले वृत्तको धारणा एवम् यसको नाप सबै खाले मानव सभ्यताको धेरै वा थोरै चासोको विषय हुन गएको देखिन्छ । यस्तै अङ्क गणितपछि बीज गणित सम्बन्धी धारणाको विकास क्रम पनि समरूप देखिन्छन् । फरक मुख्यत: ज्ञान आर्जन गर्ने स्वरूप (Epistemology) मा हुन सक्छ । यसैलाई आधार मानेर गणितका इतिहासकार (मूलत: पाश्चात्त्य इतिहासकार) ले युरोप बाहेकका गणितीय विकासलाई कमसल (Inferior) मानेको पाइन्छ ।

हिन्दू त्रिकोणमितिको विकासलाई महत्त्व दिनुका साथै यसका कमी कमजोरी देखाउने क्रममा बोयर (१९६८) भन्दछन् कि हिन्दू त्रिकोणमिति उपयोगी एवम् नक्षत्र विज्ञानका लागि ठिक औजारका रूपमा थियो । हिन्दूहरुले यस्तो नतिजा कसरी ल्याए निश्चित छैन, तापनि सुझपूर्ण विधि (Intuitive approach), भिन्नताको समीकरण (Difference equation) एवम् अन्तक्षेपीकरण (Interpolation) को प्रयोगले यस्तो नतिजा आएको कुरा उल्लेख गरिएको छ । भारतीय गणितसँग ग्रिक ज्यामितिको तुलना गर्दै बोयर भन्दछन् कि भारतीय गणित ग्रिक ज्यामितिको तर्कवादी संरचनाको ठिक विपरीत अनौपचारिक समझमा आधारित छ ।[९] हिन्दू गणितज्ञहरुले चिनियाँहरु जस्तै शास्त्रीय ज्यामितीय समस्या, वृत्त बाहेकका वक्तरेखाहरु (Curves) सम्बन्धी समस्या एवम् कोनिक सेक्सन (Conic sections) का

---

९ Indian Mathematics frequently described as 'Intuitive' in contrast to stern rationalism of Greek geometry, p. 238.

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

समस्यालाई राम्ररी हेर्न सकेनन् । हिन्दू गणितज्ञहरु यसको सट्टा सङ्ख्याकै खेलमा लागे भन्ने सन्दर्भमा बोयर लेख्दछन् –

Of the classical geometrical problems, or the study of curves other than the circle, there is little evidence in India,and even the conic sections seem to have been overlooked by the Hindus, as by the Chinese. Hindu mathematicians were fascinated instead by work with numbers, whether it involved the ordinary atithmetic operations or the solution of determinate or indeterminate equations. Addition and multiplication were carried out in India much as they are by us today,except that they seem at first to have preferred to write numbers with the smaller units on the left,hence to work from left to right,using small blackboards with white removable paint or a board covered with sand or flour" (Boyer, 1968: 238).

बोयरको टिप्पणी दक्षिण एसियाको भारतमा विकास भएको गणितको कमजोर पक्षलाई इङ्गित गर्नेतिर प्रवृत्त देखिन्छ । यसका अनुसार सङ्ख्याप्रतिको विशेष आकर्षण यस क्षेत्रको गणितको झुकाव हो । बोयरको जस्तो टिप्पणी पूर्वाग्रही एवम् अतिशयोक्तिपूर्ण देखिने सम्बन्धमा आज भोलि विवेचना भई रहेको छ, तर यस क्षेत्रको गणितीय विकासमा सङ्ख्याको अध्ययनले विशेष महत्त्व राख्ने बारेको टिप्पणी वास्तविक पनि हो । सङ्ख्याप्रतिको विशेष मोह नै यस क्षेत्रको गणितीय विकासको मुख्य विशेषता पनि हुन सक्ने सम्बन्धमा वर्तमान समयका गणित दर्शन शास्त्री पाउल अर्नेस्टको विश्लेषण महत्त्वपूर्ण देखिन्छ । उनका अनुसार, भारतीय उपमहाद्वीपको गणित इतिहासमा धेरै ठुला सङ्ख्याहरुको अध्ययनलाई बढी महत्त्व दिइएको पाइन्छ । सङ्ख्याको यस्तो अध्ययन नै दशमलव स्थानमानको विकासको कारण हो ? भन्ने सम्बन्धमा इतिहासकारले भन्ने कुरा हो । यस्तै प्रकारले उनी भन्दछन् कि दशमलव स्थानमानलाई दशमलव भिन्नमा रूपान्तरण गर्ने क्रमले केरालमा विकास भएको श्रेणीहरुको विस्तार गराएको हो कि भन्ने विषय विशेष खुलदुलीको विषय हो ।[१०]

---

१० '... it is tempting to speculate as to whether the extension of the decimal place value system into decimal fraction helped in the

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अर्नेस्ट भन्दछन् कि केरली गणितज्ञहरुले गणितको अनन्त श्रेणीको विकास एवम् विस्तार गरे र यसले क्यालकुलसको ठुलो आधार तयार पाऱ्यो, जुन कुराको श्रेय सत्रौँ र अठारौँ शताब्दीका युरोपेली गणितज्ञहरुलाई दिइएको छ । क्यालकुलसको विकास गणितको विकासमा ठुलो प्राप्ति मानिन्छ । प्राचीन गणितज्ञहरुको निश्चित वा सीमित प्रक्रियामा आधारित गणितको क्रमबाट असीमित प्रक्रियामा रूपान्तरण नै क्यालकुलसको मुख्य विशेषता हो । यो नै शास्त्रीय गणितको सार (Essence of modern classical math analysis) हो (पृ. २००)। यस्तो प्रक्रियाको विकासको श्रेय केरली गणितज्ञ माधव (ई. सं. १३४०–१४२५) लाई दिइएको कुरा पायर्स (मिति उल्लेख नभएको) ले उल्लेख गरेका छन् । माधवलाई विभिन्न त्रिकोणमितीय एवम् रूढ पदका लागि अनन्त श्रेणीहरुको विस्तारको श्रेय दिइएको छ । पाइको श्रेणी विस्तार गरी यसको मान दशमलवको सत्रौँ स्थानसम्म पनि ($\pi = 3.141\,552\,653\,589\,793\,24$) निकालिएको श्रेय माधवलाई दिइएको छ । युरोपेली गणितज्ञको प्राप्तिको रूपमा लिइएको सत्रौँ र अठारौँ शताब्दीको क्यालकुलसको विकासको पहिलो श्रेय चौधौँदेखि सोह्रौँ शताब्दीमा माधवको कार्यबाट विकास भएको केरली गणितको विकासलाई जान्छ भन्ने सम्वन्धमा अल्मेडा एवम् जोसेफ (२००९) को भनाइ यस प्रकार छ –

The priority of Keralese development in calculus over that of Newton and Leibnitz is now beyond doubt. Madhava (1340-1425) is credited with the origical ideas n Keralese mathemtics. These ideas led to the derivation for the infinite series for π *'.and to infinite series for a range of trigonometric al functions. These development in calculus, therefore, precede the late 17th century of Newton and Leibtniz by at least 250 years*

माथि उल्लिखित कारणले गर्दा न्युटनको श्रेणीका रूपमा परिचित Sine$^{\theta}$ र Cos$^{\theta}$ को श्रेणीलाई पायर्सले माधव न्युटन श्रेणीका रूपमा यसरी उल्लेख गरेका छन् :

---

conceptualisation and formulation of the remarkable series expantions developed in Kerala (Ernest, 2009:200).

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

$$\text{Sine}\,\theta = \theta - \frac{\theta^3}{3!} + \frac{\theta^5}{5!} - \cdots$$

$$\text{Cos}\,\theta = 1 - \frac{\theta^2}{2!} + \frac{\theta^4}{4!} - \cdots$$

माथिको श्रेणीलाई माकलौरिन श्रेणी (Maclaurin series) को रूपमा उल्लेख गरिएको पाइन्छ । माथिको श्रेणीमा Sine θ र Cosθ को अर्थ हिन्दू गणितको पद्धति अनुसार rsine θ र rcos θ हुन्छ, जसमा **r** ले त्रिज्या जनाउँदछ । यस्तै प्रकारले आइलर र ग्रेगरीको नाममा चिनिने श्रेणी सम्बन्धी कार्यको मुख्य धारणा पनि केरली गणित विकासमा पाइने कुरा भारतीय एवम् पाश्चात्त्य लेखकले उल्लेख गरेका छन् । नारायण पण्डित (सन् १३४०–१४००), परमेश्वर (सन् १३७०–१४६०), नीलकण्ठ सोमयाजी (सन् १४४०–१५४४), ज्येष्ठदेव (सन् १५००–१५७५) केरली गणितका अन्य गणितज्ञ हुन् (पायर्स, ४५–४७)।

माथिको प्रसङ्गबाट के देखिन्छ भने सत्रौं र अठारौं शताब्दीमा युरोपमा विकास भएको भनिएको आधुनिक शास्त्रीय गणितको महत्त्वपूर्ण प्राप्ति क्यालकुलसको विकासको मूल धारणा चौधौंदेखि सोह्रौं शताब्दी बीचमा दक्षिण एसिया (केरल) मा भएको हो । जुनसुकै अर्थमा भए पनि निश्चय नै यस्तो संयोग पूर्व र पश्चिमको गणितीय चिन्तनको यस प्रकारको समानता एक अर्कामा परिपूरक नै हुन्छन् । पायर्स, अल्मेडा एवम् जोसेफका लेखले त केरलको क्यालकुलसको युरोपमा प्रसारणको सन्दर्भमा युक्ति भाषाको विधि र फर्मा, पास्कल बालिज एवम् अन्य पाश्चात्त्य गणितज्ञले अपनाएको क्यालकुलसको विधि तुलना गरी समरूपता देखाएका छन् । यस सन्दर्भमा युक्ति भाषामा प्रमाणित (स्थापित) गरिएको तल लेखिएको नतिजा उल्लेख गरिएको छ –

$$\lim_{n\to\infty}\left(\frac{1}{n^{k+1}}\right)\sum_{i=1}^{n} i^k = \frac{1}{k+1}\ ,k = 1,2,3,\ldots$$

ठिक यस्तै नतिजा फर्मा, पास्कल, वालिज र अरूले सत्रौं सताब्दीमा Y $= x^k$ ले दिने प्याराबोला (Parabola) अन्तर्गतको क्षेत्रफल निकाल्न वा त्यसको समतुल्य $\int x^k\,dx$ को मान निकाल्न प्रयोग गरेको देखिन्छ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

वालिजले *युक्तिभाषा*मा प्रयोग भएको तर्क/प्रमाण उपयोग गरेको सम्बन्धमा अल्मेडा एवम् जोसेफ (२००९: १७८) ले उल्लेख गरेका छन् । वालिजले n^2 लाई $n(n + 1)$ ले प्रतिस्थापन गरेको कुराले के देखाउँदछ भने जब n अति ठुलो अनन्त सङ्ख्या (Infinite) हुन्छ $(n + 1)$ लाई n ले प्रतिस्थापन (Approximate) गर्दछ । यस्ता समानताले के देखाउँदछ भने गणितको आधारभूत विकासमा पूर्व एवम् पश्चिम उचो निचोभन्दा पनि धेरै अर्थमा समरूपी एवम् सहयोगी छन् । गणित विकासको क्रम रिले खेलको लठ्ठी झैं एकपछि अर्कोले बोकेर नै होला आजको मानव विकास सम्भव भएको ।

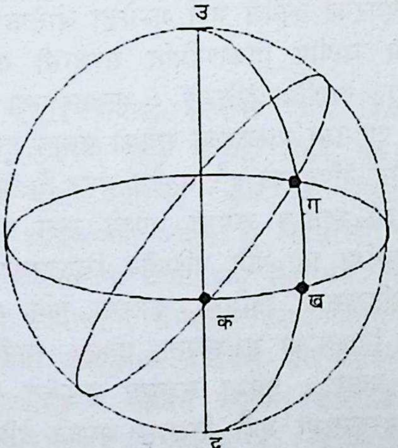
अध्ययनको क्रममा पारस्परिक एकता र अनेकता (भिन्नता) एक अर्काका परिपूरक पनि हुन्, किनभने कति परिवेशमा यिनले एउटै सिक्काको दुई पाटाको प्रतिनिधित्व गर्दछन् । नयराज पन्तको *प्राचीन र नवीन गणितको तुलना* नामक पुस्तकमा हिन्दू गणित एवम् पाश्चात्त्य गणितको तुलना गरिएको प्रसङ्ग माथि उल्लेख गरिएको छ । त्यसमा चापजात्य सूत्र (Formula based on arcs formed by great circles) को आविष्कार गर्ने पहिलो गणितज्ञ भास्कर वा नेपियर को हुन् ? एकद्व्यादिलगक्रिया (Combination and permutation)को आविष्कारक वृत्तरत्नाकरकार हुन् कि पास्कल ? स्फुटभोग्य खण्ड (Finite difference and interpolation) को पात्र भास्कर कि ग्रेगोरी न्युटन ? भन्ने प्रसङ्ग कोट्ट्याइएको छ । अब यहाँ अलि विस्तृत रूपमा यसको बारे चर्चा गरिन्छ । यसमा के देखाइएको छ भने भास्कर वृत्तरत्नाकरकारको गणितीय कार्य नेपियर, न्युटन, पास्कल, ग्रेगोरी जस्ता पश्चिमका महान् गणितज्ञहरुको उस्तै कार्यभन्दा लगभग पाँच शताब्दी पछाडिका हुन् । नयराज पन्तले यस्तो तुलना गर्दा टडहन्टरको त्रिकोणमिति हल नाइटको बीज गणित जस्ता प्रख्यात पुस्तकहरुको पृष्ठ एवम् समस्या उल्लेख गरी भास्करको कृति वा उनको कृतिमा आधारित कृतिका समस्यासँग तुलना गरेका छन् । उदाहरणका लागि चापजात्यको सूत्र लिऊँ । चापजात्यको सूत्र यस प्रकार छ –

$$\frac{\text{भुजस्पर्श रेखा}}{\text{कर्णस्पर्श रेखा}} = \frac{\text{भुज र कर्णको बीचको कोटिज्या}}{\text{त्रिज्या}}$$

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

यस्तो सूत्र महावृत्तको तीन वटा चापबाट बनेको त्रिभुजमध्ये एउटा कोण समकोण हुने त्रिभुजमा लागु हुन्छ । महावृत्तका चापले बनेको यस्तो त्रिभुज जसको एउटा कोण समकोण छ, त्यसलाई चापजात्य भनिन्छ (पन्त, २०३९: ५३)। अथवा चापीय त्रिभुज (Triangle formed with the arcs of great circle) भन्नाले गोलको सतहमा तीन वटा महावृत्तको अन्तर्क्षेदनबाट बनेको त्रिभुज हो र यस्तो त्रिभुजहरुमा एउटा कोण समकोण भएको त्रिभुज भएमा त्यसलाई चापजात्य भनिन्छ । तलको चित्रमा समकोणको विपरीत वृत्त खण्डलाई कर्ण र बाँकी दुई भुजलाई भुज र कोटि भनिन्छ । कर्ण र भुजमा खिँचिएको स्पर्श रेखालाई क्रमश: कर्णस्पर्श रेखा र भुजस्पर्श रेखा भनिन्छ भने यी दुई स्पर्श रेखाले बनेको कोण (भित्री कोण) को कोटिज्यालाई कोज्या पनि भनिन्छ ।



माथिको चित्रमा कखग चापीय त्रिभुज हो, जसमा वृत्तखण्डहरु कख, खग, र गक महावृत्तका टुक्राहरु हुन् र कोण कखग समकोण छ ।

माथिको चापजात्यको सूत्रमा त्रिज्या (अर्धव्यास) लाई एक एकाइ मानेको बेला यसले अझ छोटो रूप लिन्छ । त्रिज्या = १ लिंदा,

$$\frac{\text{भुजस्पर्श रेखा}}{\text{कर्णस्पर्श रेखा}} = \frac{\text{कोज्या}}{१}$$

अथवा, भुजस्पर्श रेखा = कोज्या X कर्णस्पर्श रेखा

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

यहाँ भुजस्पर्श रेखा र कर्णस्पर्श रेखा भन्नाले भुजस्पर्श रेखाखण्ड र कर्णस्पर्श रेखाखण्डको लम्बाइ भन्ने जनाउँदछ । यस्ता खण्डहरुको निर्धारण गोलको वृत्तको केन्द्रदेखि चापीय त्रिभुजका शीर्ष बिन्दुहरु जोड्ने रेखा र स्पशरिखाहरुको छेदनबाट निश्चित गरिन्छ (पन्त, २०३९: ५२–५५)।

चापजात्यको सूत्रको सृष्टिमा भास्कर अघि नेपियर पछि भन्ने सम्बन्धमा नयराज पन्तले चापजात्यको माथि उल्लेख गरिएको सूत्र भास्करले पत्ता लगाएको र त्यसको धेरै पछि सत्रौं शताब्दीमा एडिन्बरामा बस्ने नेपियरले पत्ता लगाएको भनी टड हन्टरले बीसौं शताब्दी (१९८९) मा उल्लेख गरेको कुरा बताएका छन् । यस सम्बन्धमा नयराज पन्तले विस्तृत रूपमा विवेचना गरेका छन् । उनको चापजात्यको सूत्रको सप्रमाण विश्लेषणले मात्र २० पृष्ठ (पृ. ५१-७०) ओगटेको छ । विविध प्रमाणका आधारमा यो सूत्रको सृष्टिकर्ता भास्कर भएको स्पष्ट देखाइएको छ । लगभग उस्तै प्रकारको नेपियरको कार्यले गर्दा अल्मेडा जोसेफ एवम् पायर्सले शङ्का गरे झैं नेपियरको चापीय त्रिकोणमिति सम्बन्धी यस्तै प्राप्ति भास्करको चापजात्यको सूत्रबाट प्रभावित देखिन्छ । भास्करभन्दा लगभग पाँच शताब्दी पछिका नेपियरको प्राप्तिमा भास्करको सूत्रको प्रभाव हुन सक्ने सम्भावना धेरै भए पनि यस्तो प्राप्ति नेपियरको हुनै सक्दैन भन्न मिल्दैन । किनभने कतिपय प्राप्ति एकपछि अर्को स्वतन्त्र रूपमा भएको कुरा इतिहासले बताउँदछ । माथिको जुनसुकै अर्थमा भए पनि गणितीय चिन्तनको विकासमा एकबद्धता बढी देखिन्छ । इतिहासको विभिन्न कालमा पनि एउटै खाले गणितको विकासले गणितको विकासको समरूपता, एकता, स्थायित्व एवम् वैधतालाई जाहेर गरेको हुनु पर्दछ । पूर्वमा सङ्ख्या सङ्केत पद्धति, ठुला सङ्ख्या, सङ्ख्याको क्रिया सम्बन्धमा बढी विकास भएको देखिन्छ भने पाश्चात्त्य गणितमा सङ्ख्या सिद्धान्त (Number Theory) को विकास बढी देखिन्छ । यी दुवै विकास एक आपसमा परिपूरक छन् । दक्षिण एसियामा सङ्ख्याको समस्याले बीज गणितको विकास भयो भने बीज गणितको सामान्यीकृत एवम् संरचनाकृत विकास (Generalized and structural development) को रूपमा पश्चिममा उन्नाइसौं बीसौं शताब्दीमा अमूर्त बीज गणितीय संरचना (Abstract algebra) को विकास भयो ।

सङ्ख्या एवम् मापनको विकासको क्रममा दक्षिण एसियाको केरलमा चौधौंदेखि सोह्रौं शताब्दीको बीच क्यालकुलसको आधारभूत धारणा विकास हुन गयो भने झन्डै त्यसको निरन्तरताको रूपमा पश्चिममा सत्रौं–अठारौं शताब्दीमा आधुनिक शास्त्रीय क्यालकुलसको विकास भयो । युरोपको एक

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

हजार वर्षको अन्धकार युगमा एसिया एवम् अफ्रिकामा धेरै विकास भए । दक्षिण एसियाको गणित विकासमा त यो अवधि आर्यभटदेखि भास्कर जस्ता गणितज्ञ एवम् ज्योतिष शास्त्रीको युग हो । यस्तो स्थितिले गणित लगायत अन्य बौद्धिक, शैक्षिक, सांस्कृतिक विकासमा पूर्व पश्चिमलाई एक अर्काको प्रतिवादी भन्दा पनि परिपूरकको रूपमा देख्न सकिन्छ । यसरी हेर्दा गणितको पूर्व या पश्चिमको विकासमा असामञ्जस्यभन्दा पनि सामञ्जस्य हावी छ, गणितको केही विकासमा फरक फरक परम्पराको प्रतिनिधित्व हुनु स्वाभाविक छ । जस्तै युरोपको निगमन तार्किक पद्धतिप्रतिको आकर्षण र दक्षिण एसियाको सङ्ख्या, समस्या एवम् प्रक्रिया/विधि प्रतिको आकर्षण वा यी दुवै पक्ष गणित विकासका उद्योगहरु हुन् । यिनीहरु गणित विकासमा रथका दुई पाङ्ग्रा जस्तै हुन् । दुवै विधि गणित विकासका लागि परिपूरक छन् । नयाँ ज्ञानशास्त्रीय चिन्तनले दुवैको समायोजनलाई बढी महत्त्व दिन्छ ।

उपसंहार

मानिसको हजारौं हजार वर्षको उत्पत्ति एवम् विकासको क्रममा मानिसले आफ्नो इतिहास कुनै न कुनै रूपमा राख्न सुरु गरेको अवधि तुलनात्मक रूपमा धेरै नै छोटो मानिन्छ । सि. बि. बोयर (१९६८) का अनुसार व्यवस्थित लिखित इतिहासको अवधि छ सहस्राब्दीभन्दा कम छ । गणितको इतिहासले पनि व्यवस्थित आँकडाको हिसाबले त्यस्तै स्थितिलाई इङ्गित गर्दछ । संसारका प्राचीनतम सभ्यतामध्येका मानिने मेसोपोटामिया, इजिप्ट, मोहेन्जोडारो, चिनियाँ सभ्यताको अवधिले पनि व्यवस्थित इतिहासको अवधि आधा दर्जन सहस्राब्दीमा नै सीमित भएको देखाउँदछ । ऐतिहासिक रेकर्डहरुमा युरोप एसियाको रेकर्ड बढी सम्पन्न छ । जसले गर्दा यस क्षेत्रको प्राग्-इतिहास सम्पन्न हुन गई त्यसको आधारमा आजको गणित (Academic Mathematics) को विकास भयो (डि. एम्ब्रोसियो, २००६: २२)। आजको गणित यति सामान्यीकृत एवम् विशिष्टीकृत रूपमा विकास भएको छ कि यस भित्रका प्रशाखा दर्जनौं रूपमा विकास भएको छ । यस सम्बन्धमा रोजर कुकले गणितको सङ्क्षिप्त इतिहासमा लेखेका छन् कि आजको गणित सयौं विशेषीकृत क्षेत्रहरुले भरिएको भए तापनि यसको विकास गणना, आकृतिको निर्माण एवम् वर्गीकरण र मापनको आधारमा भएको हो । गणना र आकृतिको वर्गीकरण, मापन एवम् तुलनाको सन्दर्भमा प्रयोग हुने अवस्थाले सङ्ख्या, अनुपात एवम् समानुपातको धारणा विकास हुन गयो । परिष्कृत गणितको विकास लगभग २५०० वर्ष पहिले हुन गयो (कुक,

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

१९९७)। कुकको यस्तो भनाइ ग्रिसेली पाश्चात्त्य गणित विकासको सन्दर्भलाई बढी प्रतिनिधित्व गर्ने देखिन्छ । इसा पूर्वको तीन शताब्दी र इसाको तीन शताब्दीलाई ग्रिसेली चिन्तनमा आधारित पाश्चात्त्य गणित विकासको स्वर्ण कालको रूपमा लिइन्छ । इसाको पाँचौं शताब्दीदेखि अन्धकार युगको प्रारम्भले गणित लगायत सम्पूर्ण विकास पछाडि परेको देखिन्छ ।

रोजर कुकले उल्लेख गरेको काल गौतम बुद्धको समय हो । यो जैन धर्म एवम् गणित विकासको काल पनि हो । हिन्दू गणितमा वेदाङ्ग ज्योतिषको विकास, दशमलव सङ्ख्या सङ्केतको विकास यस कालभन्दा पहिले नै भएको मानिन्छ । परम्परागत वैदिक गणितको विकास एवम् विस्तार गर्न शुल्बसूत्रको विकास लगभग इ.पू. ८०० देखि २०० मा भएको मानिन्छ (पायर्स: १३)। शुल्बसूत्रको विकास पश्चिमको धागो तन्काइको ज्यामिति (Rope stretch geometry) सँग मिल्ने देखिन्छ तर शुल्बसूत्रमा अनानुपातिक सङ्ख्या, वर्ग समीकरण ($ax^2 = c,\ ax^2 + bx = c$), पाइथागोरसको भनिने साध्य एवम् सङ्ख्याहरु (जस्तै: ५, १२, १३; ८, १५, १७; १२, ३५, ३७) को विवेचनाले गणितको विशेष विकासमा पाइथागोरसको कार्यलाई स्पष्ट उछिनेको देखिन्छ (पायर्स: १३)। दक्षिण एसियाको गणित विकासको क्रममा गणितका धेरै क्षेत्रहरुको विकासको क्रम सिद्धान्तको लेखनबाट सुरु भएको मानिन्छ (जस्तै : सूर्य सिद्धान्त)।

आर्यभटको *आर्यभटीय*ले भारतीय गणितको शास्त्रीय काल एवम् स्वर्ण कालको गणित विकासलाई ठुलो योगदान दिएको मूल्याङ्कन गरिएको छ । त्रिकोणमितीय तालिका, पाइको मान, बीज गणितीय सङ्केतको प्रयोग, कुट्टकको विधिले गणित विकासमा अति ठुलो महत्त्व राख्दछन्, किनभने यसको विकासक्रमले निरन्तरता लिँदै बाह्रौं शताब्दीमा भास्करको कार्यलाई धेरै माथि पुऱ्यायो । सत्रौं शताब्दीका अङ्ग्रेज विद्वान् जोहन पेलको नाममा इङ्गित समीकरण ($nx^2 + 1 = y^2$) को समाधान वास्तवमा बाह्रौं शताब्दीका भास्करले दिएको कुरा प्रमाणित हुँदै गइरहेको छ । यतिका प्राप्ति हुँदाहुँदै पनि गणितको यो विकासको उचित मूल्याङ्कन हुन अझै बाँकी छ । यसको मुख्य कारण पूर्व एवम् पश्चिमको चिन्तन परम्पराका कारणले गणितीय विकासमा भएका केही भिन्नता हुन् । पूर्वको विधि एवम् प्रक्रियामुखी गणित (Computational Mathematics) र पश्चिमको निगमन तर्कमुखी गणित (Formal deductive mathematics) मुख्य भिन्नताका कारण हुन् । प्रकारान्तरले पहिलो गणितीय विज्ञानको रूपमा विकास भएको देखिन्छ भने दोस्रो प्लेटोको निरपेक्ष सत्य ज्ञान स्थापना गर्ने उद्‌देश्यबाट प्रेरित देखिन्छ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

पहिलो प्रक्रियामुखी छ भने दोस्रो परिणाममुखी । ज्ञान शास्त्रीय दृष्टिले पहिलाको लागि प्रमाण भनेको निरीक्षण एवम् अवलोकन पनि हो भने दोस्राको लागि निगमन तर्क एवम् औपचारिक गणितीय प्रमाण पद्धति (Metatheory) हो । प्रमाणको क्रममा पहिलाले गणितीय वैधता विद्यार्थी सामु प्रस्ट्याउन जोड दिन्छ भने दोस्राले प्रमाणको शृङ्खलामा (प्रमाणको क्रममा)। पहिलाले विरोधाभासमा आधारित विधि (Method of contradiction) लाई कमै प्रयोग गर्दछ भने दोस्रोमा विरोधाभासमा आधारित विधिको बढी प्रयोग गरिन्छ । समष्टिमा पहिलो सुझमुखी देखिन्छ भने दोस्रो प्रमाणमुखी ।

माथि केही भिन्नताको सम्बन्धमा विवेचना गरियो । पहिले भनिए झैं भिन्नता संश्लेषणात्मक विश्लेषणको अवयवको रूप नै गणित विकासमा उपयोगी हुन्छ । त्यस अर्थमा पूर्व र पश्चिमको गणित विकास एक अर्कामा कसरी परिपूरकको रूपमा विकास भएका छन् भन्ने हो । गणितको विकासमा निगमन पद्धति महत्त्वपूर्ण छ र कुरान्ट एवम् रोबिन्सले भने झैं यसको महत्त्व पत्ता लगाइएका गणितीय तथ्यहरुलाई तार्किक क्रममा व्यवस्थित गर्नमा छ । नयाँ गणित सृजना गर्नमा गणितीय सुझमा आधारित निर्माणात्मक चिन्तन नै बढी प्रभावकारी पाइएको छ । गणितीय विकासको लामो ऐतिहासिक कालमा निगमन प्रणालीको विशेष अवधि सानो अंश मात्र हो । पछिल्लो अवधिमा उन्नाइसौं बीसौं शताब्दीमा यसको अध्ययन एवम् महत्त्व बढ्यो । बीसौं शताब्दीको चौथो चरणदेखि निर्माणवादी चिन्तनको विकासले र त्यसपछि सामाजिक निर्माणवादी गणितीय चिन्तनको विकासले ग्रिसेली युरोपेली गणितको विकास एवम् एसिया अफ्रिकामा भएको गणित विकासको पुनर्मूल्याङ्कन गरेको छ । यी अध्ययनहरुमध्ये डि. इम्ब्रोसियोको जातीय गणित *इथ्नोम्याथम्याटिक्स*को अध्ययन एक हो । यस अनुसार आज हामीले जसलाई गणितको रूपमा जान्दछौं, त्यो युरोपमा उत्पत्ति भएको गणित (Ethnomathematics originated in Europe) हो, जसले भारतीय एवम् इस्लामिक सभ्यताबाट केही योगदान लिएर सोह्रौं शताब्दीदेखि आधुनिक रूपमा विकास भयो (डि. एम्ब्रोसियो, २००६: ५६)। अल्मेडा, जोसेफ र पायर्सले गरेको दक्षिण एसियाको भारतमा भएको गणित विकासको अध्ययनका आधारमा यस क्षेत्रमा पाँचौंदेखि बाह्रौं र चौधौंदेखि सोह्रौं शताब्दीमा गणित तथा ज्योतिष विज्ञानमा धेरै ठुला प्राप्ति भएका छन् । समष्टिमा भन्दा के देखिन्छ भने भास्करले बढाएको गणितको उचाइ (सिद्धान्तशिरोमणि, इ.सं.११५०) र केरल गणितका अभियन्ता माधवको कार्यबाट विकास भएको अनन्त श्रेणीको विस्तार नै गणितीय विकासमा अति ठुला योगदान हुन् ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

युरोपमा सत्रौं–अठारौं शताब्दीमा भएको आधुनिक गणितको विकास नै गणित विकासमा पूर्व एवम् पश्चिमको सबभन्दा ठुलो परिपूरकताको प्रमाण हुन सक्दछ । नयराज पन्तको *प्राचीन र नवीन गणितको तुलना* मा गरिएको विवेचनालाई अल्मेडा, जोसेफ र पायर्स जस्ता आजका विश्लेषकहरुको अध्ययनले पुष्टि गरेको देखिन्छ । भास्करको $Nx^2 + 1 = y^2$ को चक्रबल विधिको समाधान, कुट्टकको विधिको विकास, शून्यका गुणहरु (शून्यद्वारा भाग) को विश्लेषण लगायतका गणितीय कार्यको पुनर्विवेचना युरोपमा पुनर्जागरण कालका गणितज्ञहरुले गर्नु नै गणितीय विकासमा भएको परिपूरकता हो । न्युटन, लिबनिजको नाममा रहेको श्रेणी (Power series) मा माधवको नाम जोडिनु नै गणितीय विकासमा पूर्व पश्चिमको परिपूरकताको ठुलो उदाहरण हो ।

सन्दर्भ सामग्री सूची

पन्त, नयराज (वि.सं. २०३९), **प्राचीन र नवीन गणितको तुलना**, काठमाडौं: नेपाल राजकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठान ।

.... (वि.सं. २०४१), **त्रिकोणमिति** (ज्योत्पत्ति), काठमाडौं : नेपाल राजकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठान ।

प्रभात, विष्णु (सम्पा.) (वि.सं. २०६८), **दर्शनावली**, काठमाडौं : नेपाल प्रज्ञा प्रतिष्ठान ।

श्रेष्ठ, मीनबहादुर (वि.सं. २०६७), 'गणितको ऐतिहासिक र दार्शनिक विवेचना' **ज्ञानबिन्दु**, काठमाडौं: दण्डपाणि अर्ज्याल स्मृति केन्द्र (वर्ष ४, पूर्णाङ्क ४) ।

.... (वि.सं. २०६८), 'गणित दर्शनमा परिवर्तन : एक विवेचना' **ज्ञानबिन्दु**, काठमाडौं: दण्डपाणि अर्ज्याल स्मृति केन्द्र (वर्ष ५, पूर्णाङ्क ५) ।

.... (वि.सं. २०७०), **गणित दर्शन**, काठमाडौं: नेपाल प्रज्ञा प्रतिष्ठान ।

.... (वि.सं. २०७१), 'सङ्ख्याको विकास एवम् वास्तविकता: एक विवेचना' **ज्ञानबिन्दु**, काठमाडौं: दण्डपाणि अर्ज्याल स्मृति केन्द्र (वर्ष ८, पूर्णाङ्क ८) ।

शुक्ल, कृपाशङ्कर (अनु.) (सन् १९३५), **हिन्दू गणित शास्त्रका इतिहास** (भाग १) (द्वितीय संस्क. १९७४), बाराणसी: हिन्दी समिति ।

Amma, Sarasvati (1979 A.D.). **Geometry in Ancient and Medieval India** (second ed. 2007 A.D.), Delhi: Motilal Banaasidass Publishers.

Boyer, C. B. (1968 A.D.). **A History of Mathematics**, New York: John Wiley & Sons.

Cooke, R. (1997 A.D.). **The History of Mathematics.** New York: Oxford Univarsity Press.

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

Courant, R. and Robbins, H. (1948 A.D.). **What is Mathematics?** New York: Oxford University Press.

Datta, B.B. and Singh, A.N. (1938 A.D.). **History of Hindu Mathematics.** Nagari Publication, Varanasi.

Ernest, P. (1991 A.D.). **The Philosophy of Mathematics Education.** London: The Flamer Press.

Ernest, P., Green, B and Sriraman, B. (Eds.) (2009 A.D.). **Critical Issues in Mathematics Education,** Information Age Publishing, Inc.

Hersh, R. (1997 A.D.). **What is Mathematics Really?** New York Oxford University Press.

Mautner, T. (ed.) (2010 A.D.). **Dictionary of Philosophy,** London: Penguin Reference.

Piskunov, N. (1981 A.D.). **Differential and Integral Calculus,** Moscow: Mir Publishers.

Pearce, I. G. (undated). **Indian Mathematics: Redressing the balance,** web material consulted on 18 November 2005 at <http://www-history.mcs.st-andrews.ac.uk/history/Projects/Pearce/ index.html>

Renyi, A. (2006 A.D.). "A socrative Dialogue on Mathematics" in Hersh, R. (Ed.), **18 Unconventional Essays on the Nature of Mathematics** (p. 1-16), Springer.

Rao, S. B. (1994 A.D.). **Indian Mathematics and Astronomy** (Third ed. 2012 A.D.), Bangalore: Bhavan's Gandhi Centre of Science & Human Value.

Russell, B. (1957 A.D.). **History of Western Philosophy,** London: George Allen and Unwin Ltd.

Sarma, K. V. and Subramanian at al. (2008 A.D.). **Ganita Yukti Bhasa,** Delhi: Hindustan Book Agency.

●

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

बौद्ध दर्शनको सामाजिक विवेचना

विष्णु प्रभात

१. विषय प्रवेश : बुद्ध र बुद्धवाद

नेपाली दर्शनको विकास यात्रामा सर्वाधिक व्यापक बनेर फैलिएको चिन्तन पद्धति बौद्ध दर्शन हो । हिन्दु सनातनी सोचका अनेकौं पक्षहरु सामूहिक भाव सङ्कलन भएको हुँदा त्यसमा कुनै एक व्यक्तित्वलाई प्रवर्तक भन्न सकिने स्थिति छैन । तर बौद्ध दर्शनको अवस्था त्यस्तो छैन । यसका प्रवर्तक सर्वार्थसिद्ध गौतम बुद्ध हुन् र उनी ईसापूर्व ५६३ मा नेपालको लुम्बिनीमा जन्मेका थिए ।[१] तात्कालिक कपिलवस्तुको राजधानी तिलौरा-कोटबाट देवदह जाने क्रममा लुम्बिनी पुग्दा मायादेवीलाई प्रसव व्यथा लागेको र त्यहींको आम्रबागमा बुद्धको जन्म भएको थियो ।[२] बुद्धको जन्म वैशाख पूर्णिमाको दिन भएको थियो । सिद्धार्थ गौतमलाई बुद्ध शब्दद्वारा सम्बोधन गर्ने चलन पछि मात्र चलेको हो । ज्ञानको प्रबोधनबाट जागृत मानिसलाई बुद्ध भनिन्छ । पाली ग्रन्थहरुले भने पूर्व बुद्ध र भावी बुद्ध समेतको चर्चा गरी

---

१ सिंहली जनश्रुति अनुसार भने सिद्धार्थ गौतमको जन्म इ.पू. ६२३ र निर्वाण ५४३ भनिएको पाइन्छ । अन्य ग्रन्थहरूले भने इ.पू. ५६३ मा जन्म र ४८३ इ.पू. मा निर्वाण भएको उल्लेख गर्दछन् । दुवैले बुद्धको उमेर भने असी वर्ष नै जनाएको पाइन्छ ।

२ त्यस बेला बच्चा जन्माउन माइत जाने चलन अनुरूप मायादेवी तिलौराकोटबाट हिंडेकी थिइन् । तर उनी माइत पुग्न नपाउँदै बाटैमा सिद्धार्थ जन्मिए । जङ्गल नजिकको उक्त बगैंचामा स्याहारको कमी भई उच्च रक्तस्राव भएर बच्चा जन्मेको सातौं दिनमा मायादेवीको निधन भयो । उनकी बहिनी प्रजापति गौतमीले बुद्धलाई स्याहारेर हुर्काइन् । तिनी शुद्धोदनकी कान्छी पत्नी थिइन् ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

चौबीस बुद्धको उल्लेख गरेका छन् ।[३] यो चर्चा सम्भवत: बुद्ध अघिका जैन दर्शनका प्रर्वतक महावीर बर्धमान (ई.पू. ५९९-५२७) को परम्पराले चौबीस तीर्थंकरको व्यवस्था गरेको प्रभाव स्वरूप भएको हुन सक्छ । बुद्धका कतिपय विचारमा जैनमत प्रतिविम्बित भएको र वैशाली नरेशका छोरा महावीर स्वयं राजकाज त्यागी श्रमण बनेको घटनाले पनि सिद्धार्थ प्रभावित भएको हुन सक्ने सम्भावनालाई नकार्न सकिँदैन । सिद्धार्थ गौतमले २९ वर्षे उमेरमा गृहत्याग गरी विभिन्न साधना गर्दै जाँदा ३५ वर्षे उमेरमा बुद्धत्व प्राप्त गरे । सुरुमा उनले भृगु ऋषिसँग ज्ञानार्जन गरे । त्यसपछि आलार कलामसँग साङ्ख्य दर्शन पढेका थिए । उनी केही समय हठयोगी भए तर अन्त्यमा आफ्नै विवेकलाई प्रयोग गरी सिद्धार्थ बुद्ध बने ।[४] त्यसपछि बुद्धले ४५ वर्षसम्म आफ्ना विचार प्रचार गरे । उनको ८० वर्षे उमेरमा निर्वाण भएको बताइन्छ ।[५] यही कुरा अन्य लेखकहरुले पनि उल्लेख गरेका छन् ।[६] बुद्धले सन्न्यास लिनु अघि नै यशोधरासँग विवाह भएको थियो र राहुल नामक पुत्र पैदा भएका थिए । बुद्ध गोरो वर्णका थिए । बुद्धले विवेचना गरेका समग्र विषयको समुच्चयलाई बुद्धवाद भन्ने गरिएको छ र यसैलाई कतिपय विद्वान्हरुले 'बुद्धयान' पनि भनेको पाइन्छ । साङ्ख्य पछि बौद्ध दर्शन नै आफ्नो समयको सर्वाधिक लोकप्रिय दर्शन बन्यो र विश्वभर फैलियो ।

बुद्धवाद पूर्वी तथा मध्य एसियाको एउटा धर्म हो भन्नेहरु पनि छन् ।[७] परन्तु यसलाई फगत धार्मिक विश्वास देख्नु सही दृष्टिकोण होइन । खास गरी पश्चिमी विद्वान्हरुले बुद्ध दर्शनलाई 'सिद्धार्थ गौतमद्वारा स्थापित धर्म'

---

३ रबर्ट औदी, **द क्याम्ब्रिज डिक्सनरी अफ फिलोसफी** (इ.१९९९), लन्डन, पृ. १०५ ।

४ हठयोग त्यागेर बोधगयामा पीपलमुनि बसेका बुद्धलाई अछुत भनिने शूद्रकन्या सुजाताले खिर खान दिएपछि ज्ञान फुरेको थियो । उनी शाक्य, कोलीय, मल्ल राज्य हुँदै वैशाली पुगेर अलार कलामसँग केही समय रहेपछि हठयोग साधनामा लागेका थिए । तर त्यसबाट पनि चित्त नबुझेपछि बुद्ध बोधगया पुगेका थिए । पीपलको बोटमुनि ध्यानमग्न भई चिन्तनशील रहेका बखत पूर्णिमा व्रत लिएकी शूद्रकन्या सुजाताले पीपलपूजा गर्न जाँदा खिर चढाएर ज्ञानी मानेर सिद्धार्थलाई खान अनुरोध पुकार गरेपछि उनले त्यो प्रसाद खाएका थिए ।

५ रबर्ट औदी, **द क्याम्ब्रिज डिक्सनरी अफ फिलोसफी**, (इ.सं. १९९९), लण्डन पृ. १०४ ।

६ महीश्वरराज वज्राचार्य, **बुद्धधर्म केही प्रसङ्ग** (वि.सं. २०६७) ललितपुर : अनुप/विद्या), पृ. ११६ ।

७. रबर्ट औदी, **द क्याम्ब्रिज डिक्सनरी अफ फिलोसफी**, पूर्ववत्, पृ. १०५ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

भन्ने गरेको पाइए पनि यो अलौकिक विश्वासको ईश्वरवादी धारणा होइन । न त यो केवल कर्म र संसारको भावनात्मक विश्वास मात्र हो । बुद्धवाद विश्वबोध एवं परिवर्तनको पद्धति पनि हो । यसले मानव सभ्यतालाई शान्तिपूर्वक समृद्धितर्फ लैजाने अभिलाषा राख्दछ र विषयगत रूपमा बहुआयामिक पनि छ । त्यसैले बुद्ध दर्शनको तत्त्वमीमांसा, ज्ञानशास्त्र र आचारशास्त्र लगायतका विभिन्न विषयहरुको बारेमा हाम्रो अध्ययन-अनुसन्धान नयाँ ढङ्गले अघि बढ्नु पर्दछ । समाजशास्त्रीय अवधारणा, धर्मशास्त्रीय विश्वास र मानवीय नैतिकताको विवेचना गरिनु पर्दछ । शिक्षाशास्त्रीय सोच, राज्यसम्बन्धी चिन्तन, लोकहित र परोपकार, नरनारी सम्बन्ध, जातीय भेदभाव र असमानता, स्वास्थ्य शिक्षा र सम्पत्ति सम्बन्धी सोच आदिका सन्दर्भमा बुद्धवादी मान्यता के कस्ता रहेका छन् ? आज प्रयोगमा रहेको 'बुद्ध दर्शन एक : बुद्ध धर्म अनेक' हुने अवस्था कसरी पैदा भयो ? धर्मशास्त्रीय रूपहरुमा देखिएको बहुलतालाई सामञ्जस्यपूर्ण अन्वीतिमा कसरी ल्याउन सकिन्छ ? भन्नेतर्फ पनि बुद्धमार्गीहरुले सोच्नु पर्ने विषय भएको छ । यसै परिप्रेक्ष्यमा बुद्धदर्शनको सामाजिक सन्दर्भको विवेचना यो आलेखमा प्रस्तुत गरिन्छ ।

२. बुद्ध दर्शनको तत्त्वशास्त्र

बौद्ध दर्शन अनुसार विश्व ब्रह्माण्ड या प्रकृतिका बारेमा सुरुमा चार महाभूतद्वारा निर्मित छ भनियो अर्थात् त्यो पृथ्वी, जल, तेज (अग्नि) र वायुमा आश्रित छ भनियो । यी चार मूल तत्त्वलाई त्यस बेला प्रचलित लोकायत या चार्वाक दर्शनले दृढतापूर्वक अघि सार्दै आएको थियो । परन्तु बुद्धले ती 'भूत चतुष्टय' मा सुरुमा आकाश र पछि मन थपेर षड्धातुको रूपमा व्याख्या गरे । ती धातुहरु निरन्तर परिवर्तनशील रहेको व्याख्या गरे । वायु र जलको स्रष्टा कुनै ईश्वर नभएर ती वस्तुको स्वभावद्वारा चलायमान र गतिशील छन् । स्वभावत: उत्पन्न हुने, परस्पर मिल्ने र छुट्टिने प्रक्रियामा सम्पूर्ण विश्व गतिशील छ । स्वचालित गति नै प्रकृतिको विशिष्टता हो । परिवर्तनशीलता मात्रै सत्य छ भन्ने तत्त्व विवेचन बुद्धले गरे । तत्त्वका स्वभावले वस्तुको सार व्यक्त गर्दछ र प्रत्येक वस्तु या तत्त्वहरु परस्परको अन्तर्निर्भरतामा रहेका छन् । स्वभाव जो छ, त्यो पनि 'स्वभावचतुष्टय'का रूपमा ठोस, तरल स्पर्श र तापमय छन् र ती नित्य परिवर्तनशील छन् । बुद्ध दर्शनले अघि सारेको क्षणिकं-क्षणिकम्को तात्पर्य पनि जीवनको क्षणभङ्गुरता मात्र नभई पदार्थको गतिशीलता र परिवर्तनशीलताको समेत

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

सङ्केत हो । क्षणिक वाद अथवा अनित्यताको सिद्धान्तलाई सतही रूपमा हेर्दा हिन्दु सनातनी विश्वास या बौद्ध धार्मिक धारणाको रूपमा पनि देख्न सकिन्छ, परन्तु बुद्धले 'मानवभन्दा माथि कुनै प्राणी छैन, भगवान् या ईश्वर जे भने पनि ती मानवकै सर्वकल्याणकारी रूप हुन्' भनेर अनीश्वरवादलाई स्थापित मात्र गरेनन् कि मानववादलाई पनि अघि सारे । सिद्धार्थ गौतमले तत्त्व विवेचना गर्दा चार महाभूतमा पहिले आकाश थपेर पञ्चमहाभूतको धारणा अघि सारे र पछि मन या चेतनालाई पनि पदार्थकै उपज मानेर षड्तत्त्वको व्याख्या गरे । उनले चेतना या विचारलाई 'विज्ञान' शब्दद्वारा व्यक्त गरेका छन् र षड्धातुको गति द्वारा नै भवचक्र बन्ने कुरा गरेका छन् । ज्ञान ईश्वरीय अनुकम्पामा प्राप्त हुने नभएर आफ्नो साधना चिन्तन र अनुभवका आधारमा आफैँले निर्माण गर्नु पर्छ भनी 'अप्प दीपो भव' भन्ने गर्दथे । सबै पदार्थप्रतिको विश्वास पृथक्तामा होइन, संयुक्ततामा रहन्छ र त्यसको निर्धारण समयले गर्दछ भन्दै पदार्थहरुको स्वतन्त्र अस्तित्वलाई पनि स्वीकार्दथे । तत्त्वहरु कसैबाट परिचालित नभएर आ-आफ्नै गति र स्वभावले अस्तित्वमा रहन्छन् । पदार्थहरु जो छन् ती आफ्नै विशेषता अनुरूप मिलेर नयाँ पदार्थ बन्ने र छुट्टिएर नयाँ रूप या सारमा व्यक्त हुने गर्दछन् । पदार्थको यस्तो गुण कसैले तिनीहरुमा घुसाउने नभएर कारण कार्य शृङ्खलाका रूपमा रहने गर्दछ । षड्धातुसमन्वयमा तत्त्वहरु बन्ने र तिनीहरुको विशिष्ट गुण मानसभाव हो भन्ने दृष्टिकोण बौद्ध दर्शनको तत्त्वमीमांसामा पाइन्छ । कारणद्वारा नै कार्य उत्पन्न हुन्छ भन्ने दृष्टिकोणलाई उनको प्रतीत्य समुत्पादको सिद्धान्तले व्यक्त गर्दछ । नित्य अविच्छिन्न हुन्छ र अनित्य विच्छिन्न हुन्छ तर यी दुवै असम्बद्ध छैनन् । किनभने एकको अन्त्य दुईको आरम्भ हो । तर दुई पनि नित्य छैन किनकि तीन अवश्यम्भावी छ भन्दै गतिशीलताको प्रक्रिया निरन्तर चलिरहन्छ भन्ने निष्कर्षमा नै बुद्ध दर्शनको तत्त्वशास्त्र स्थापित छ । विच्छिन्न प्रवाहको यही शृङ्खला जनाउन प्रतीत्य समुत्पादको व्याख्या गरिएको छ । बौद्ध दर्शनका आधारभूत मान्यता मध्ये यो निकै महत्त्वपूर्ण मानिन्छ । प्रतीत्य समुत्पाद शब्द सर्वप्रथम सिद्धार्थ गौतम बुद्धले प्रयोग गरेका थिए र त्यसको तात्पर्य क्षणिक वाद अर्थात् समग्र विश्व परिवेश सतत परिवर्तनको प्रक्रियामा छ भन्ने दर्शाउनु थियो । यसलाई क्षणिक वाद भनेर पनि जानिन्छ र यस सिद्धान्तले आश्रित उत्पत्तिको अवधारणा अघि सार्दछ । उदय सकारात्मक र अस्त नकारात्मक विकल्प हो भनी यी दुई बीचको सम्बन्धमा समुदय र निरोधको प्रक्रिया गतिशील रहन्छ भनिन्छ । 'आइरहेछ, जानका निम्ति' भन्दै यसले

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

क्रियाको निरन्तरतामा परिवर्तनको प्रक्रिया देखाउँछ । नियमितता र आकस्मिकताको अन्तरसम्बन्ध बीच विच्छिन्न प्रवाह रहेको हुन्छ । आधारमा अडिएर उत्पत्ति अघि बढ्छ । त्यसैले बुद्ध दर्शनको तत्त्व विवेचनामा स्कन्ध, आयतन र धातुलाई आधार तत्त्व मानिएको छ । सम्पूर्ण विश्व, मानव समाज र ज्ञानको प्रक्रियामा त्रि-तत्वको महत्त्वपूर्ण स्थान रहेको छ । यी सबैले भौतिक यथार्थ र त्यसको सही जानकारी राख्न निर्देश गर्दछन् । प्रत्यक्ष देखिने पदार्थ, अनुभूति, ज्ञान, आवेग र चेतना मानवीय पञ्चतत्त्व हुन् । स्कन्ध तत्त्वमा रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार र विज्ञान (चेतना) छन् भने आयतनमा छ इन्द्रिय र तिनीहरुले गर्ने काम पर्दछन् । धातुमा स्कन्ध र आयतनद्वारा उत्पन्न हुने चेतना अर्थात् षड्विचार राखिएको छ । विश्वका सबै वस्तु र विषय यिनै तत्त्वभित्र समाहित छन् । यसरी मनको विज्ञानका रूपमा बुद्ध नै सर्वप्रथम मनुष्यको मानसवृत्ति विवेचना गर्न पुग्छन् र त्यसलाई भौतिक अस्तित्वद्वारा उत्पन्न अनित्य भाव (चित्त) बताउँछन् । उनी भन्दछन्– 'मनले नै मान्छेलाई देवता र पशु बनाउने गर्दछ ।' बुद्धका दृष्टिमा असल मानिस नै देवता हो र समग्र सृष्टिको यात्रा मानिससँगै जोडिएर आएको छ । ईश्वर कल्पनाको भ्रमजाल हो ।[८] सबै अस्तित्व दु:खमा रहेको बताउँदा, अनित्य, अनात्मिक र क्षणिक बताउँदा बुद्धले तिनीहरुको स्वतन्त्र स्वभाव र आपसी सम्बन्ध रहने कुरा सँगसँगै तत्त्वको गतिशीलतालाई पनि औंल्याउँछन् । उनी गतिलाई पदार्थ, अनुभूति, संज्ञा आवेग र चेतना स्वरूप पाँच अवस्थामा देख्दछन् । यिनैले नै अस्तित्वको बोध गराउँछ भन्ने धारणा बुद्धले गरेको तत्त्व मीमांसामा पाइन्छ । पदार्थ र चेतना, मस्तिष्क र शरीरको अस्तित्व परस्परमा सम्बद्ध रहेर पनि स्वतन्त्र छन् । ती दुवै यही धर्तिका उपज हुन् र द्वन्द्वात्मक प्रक्रियामा गतिशील हुन्छन् भन्ने विवेचना बुद्धवादी तत्त्वशास्त्रले गर्दछ । बुद्धले व्याख्या गरेको पञ्चस्कन्ध भौतिक जीवनसँगै सम्बद्ध छ र ती विषयगत रूपमा स्वतन्त्र तत्त्व पनि हुन् । चेतनालाई आत्मा भन्ने पक्षमा बौद्ध दर्शनको तत्त्वशास्त्र देखा पर्दैन । मानिसको मृत्युपछि कुनै विदेही चेतना या स्थायी आत्मा पाइँदैन (उच्छेदवाद), आत्मा अमर छ र यो देहबाट अलग स्वतन्त्र सत्ता हो भन्ने धारणा (शाश्वतवाद) बीच बुद्धले मानसिक घटनाको सचेत प्रवाहपुञ्जका

---

८. त्रिणाचिकादियोगान्ता ईश्वरभ्रान्तिमाश्रिताः ।
लोकायतादिसांख्याता जीवविभ्रान्तिमाश्रिताः ।।
- महोपनिषद् अ. ४, श्लोक ७४

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

रूपमा आत्माको व्याख्या गर्दछन्[९] बुद्ध वादको मुख्य विशेषता नै तात्कालिक समाजमा हिन्दु सनातनीहरुद्वारा तार्किक रहस्यवादमा डुबाएर गरिएको आत्माको अस्तित्वलाई अस्वीकार गर्नु हो । यद्यपि आत्मा शब्दले गुदी विचार, मुख्य सार अथवा मनुष्यको प्राणलाई पनि बुझाउँछ । सूर्य चल अचल सम्पूर्ण पदार्थको आत्मा हो भन्दा अभौतिक भाव होइन, भौतिक यथार्थकै बोध हुन्छ । तर पनि दर्शन, संस्कृति र धर्मको विचार विमर्श गर्दा कतिपय व्यक्तिमा आत्मालाई खालि अलौकिक ईश्वरीय हंसको रूपमा बुझ्ने प्रवृत्ति नै अहिले पनि प्रभावशाली रहेको देखिन्छ ।

बौद्ध दर्शनको तत्त्व शास्त्रीय विवेचनमा पाइने एउटा महत्त्वपूर्ण तथ्यतर्फ हाम्रो ध्यान त्यति गएको पाइँदैन । मज्झिम निकायको देवदूत सूत्रमा बुद्धले भनेको एउटा महत्त्वपूर्ण कथन रहेको छ– 'पृथ्वीले सूर्यलाई घुम्छ भन्ने जाने पनि धेरै मान्छेहरु सूर्यको उदय र अस्तलाई देखेर भ्रममा अल्मलिएर पृथ्वीलाई अटल ठान्दछन् ।' वैदिक ऋषिमुनिहरुकै समयदेखि पौरस्त्य दर्शनमा रहेको यो तत्त्वबोध बुद्धले त गरेका थिए तर हामीले समयमा बुझ्न र सिद्ध गर्न सकेनौं र फगत धार्मिक भावनामा रूमलियौं । त्यसरी नै संसार उत्पत्तिका बेला ज्योति रूप आभामण्डल मात्र थियो । त्यो ज्योति लौकिक र आकाशचारी थियो । त्यसैबाट पृथ्वी, जल, गन्ध, ताप र ऋतु पैदा भए । प्राकृतिक ऋतुचक्रको स्वभाववश षड्धातुबाट जीव सृष्टि भयो । जीवमा भावना, तृष्णा र अहङ्कार पैदा भयो । फलफूल कन्दमूल र अन्नहरु खाँदै ठाउँठाउँमा बस्दै गर्दा मान्छेका रूप रङ्ग भिन्न भए । तर पनि नरनारी बराबरी छन् ।[१०] बुद्ध दर्शनको तत्त्वमीमांसामा प्रस्टै देखिने यो कुरा हामीले राम्रोसँग ठम्याएनौं ।

लय र प्रलयको प्रश्न पनि तत्त्वमीमांसीय विषय हो । यस बारेमा सिद्धार्थ गौतम बुद्धले 'पृथ्वी-पर्वतहरु सप्तसूर्यको गोला सरह तप्त हुने छ र आगोले डढेर विनाश हुनेछ' भनेका छन् । उनले प्रगतिशील विनाशको धारणा अघि सारेका छन् । प्रतीत्य समुत्पादको अर्थ नकारात्मक विनाश होइन सकारात्मक हो । प्रगतिका लागि हुने विनाशको उदाहरणमा बुद्धले बिउ, बिरुवा, रुख र फलको प्रवाह र त्यसको विच्छिन्नताबाट समाप्ति होइन,

---

९ याकुब मसीह, **निरीश्वरवाद : भारतीय एवं पाश्चात्य,** (ई. १९६३), पटना : विहार हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, पृ.९८ ।

१० दुण्डबहादुर वज्राचार्य (अनु.), **दीर्घ निकाय** (वि.सं. २०५६), ललितपुरः पवित्र वज्राचार्य, पृ.४३३-४४० ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

समृद्धि प्राप्त हुने बताउँछन् ।[११] वस्तुहरु सबैले नै प्रत्येक क्षण नयाँ-नयाँ रूप ग्रहण गर्दै गतिशील भई रहेका हुंन्छन् भन्ने तत्त्वबोध सकारात्मक विनाशको सोच हो । त्यसैले उनी प्रतीत्य समुत्पादलाई पनि क्षण-भङ्गुर बताउँछन् । यो सारभूत अर्थमा सकारात्मक निषेधको पक्षधर चिन्तन हो र तत्त्वबोधका सन्दर्भमा प्रकृतिको द्वन्द्वात्मकतालाई स्वीकार्ने सोच हो । यसलाई कतिपयले मार्क्सले पछि व्याख्या गरेको निषेधको नियमसँग मिल्दो भनी उल्लेख गर्ने गर्दछन् । परन्तु बुद्धको प्रतीत्य समुत्पादको सिद्धान्तलाई पछि गएर राजा, व्यापारी र धनीहरुको दबाबमा कर्मफलवादले प्रभाव पाऱ्यो । क्षणिक वादी व्याख्याका हुँदाहुँदै कर्मफलवाद पुरानै ढर्राको, आध्यात्मिक-प्रत्ययवादी सोच र व्यवहार थियो, रहस्यवादी पद्धति र प्रत्ययवादी दृष्टिकोण थियो ।

बुद्धयानभित्र रहेका भिन्नभिन्न धाराहरु मध्ये थेरवादी धाराका सौत्रान्तिकहरुले सबै वस्तुको स्वतन्त्र अस्तित्वलाई भन्दा प्रतिविम्बित यथार्थलाई स्वीकार्छन् । उनीहरुले अनुभवको वस्तुनिष्ठता मानेर पनि त्यसलाई मस्तिष्कबाट अलग अस्तित्वबोध गरिने कुरा गर्दछन् । सौत्रान्तिक सम्प्रदायका प्रवर्तक कुमार लब्ध (ई.सं. २००) मानिन्छन् । थेरवादलाई 'पाकाहरुको विचार' मान्ने गरिन्छ र यसले बुद्धका कथनलाई जस्ताको तस्तै स्वीकार्नु पर्दछ भन्ने आग्रह राख्दछ । यही धारामा सौत्रान्तिक र वैभाषिक पनि पर्दछन् । वैभाषिकहरुले प्रत्यक्ष यथार्थलाई अँगाल्छन् । संवेदनापरक अवधारणा अँगाल्ने सौत्रान्तिकहरुको 'प्रतिविम्बित यथार्थ' सम्बन्धी विचार उचित छैन भन्ने मान्यता वैभाषिकहरुमा छ । वैभाषिक मतका प्रवर्तक दिङ्नाग र धर्मकीर्ति मानिन्छन् । यी दुवैले विश्वासमा रहेका वस्तु या विषयलाई मन र जीवनको यात्रामा सङ्कलित सत्य मानेर त्यसमा कुनै फेरबदल या परिवर्तन जरुरी देख्दैनन् ।

अर्को धारा महायान हो र यसले आफूलाई सुधारवादी रूपमा प्रस्तुत गर्दै भौतिक वस्तुसत्यमा आधारित विश्वास जस्तो छ त्यस्तै बुझाई खोज्ने कुरा गर्दछ । यसमा पनि माध्यमिक र योगाचारी शाखा रहेका छन् । माध्यमिक सम्प्रदायका प्रवर्तक नागार्जुन थिए र उनी अश्वघोषका शिष्य थिए भने योगाचार सम्प्रदायका मुख्य आचार्य असङ्ग र वसुबन्धु हुन् । अभिधर्मकोश वसुबन्धुको रचना हो । उनको अर्को कृति लङ्कावतार हो, जो बुद्धले रावणलाई दिएको उपदेश मानिन्छ । शून्यवादी र विज्ञानवादी भनिने शाखा

---

११. प्रतिक्षणं च नवलक्षणनि प्रवर्तन्ते ।
क्षणभङ्गुरश्च प्रतीत्य समुत्पादः ।।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

वेदान्त प्रभावित पछिल्ला सम्प्रदाय मानिन्छन् । बाह्यपदार्थ छैन विचार नै सम्पूर्ण हो भन्नेहरु विज्ञानवादी भए अर्थात् विचारवादी भए ।[१२] माध्यमिक सम्प्रदायले वस्तुको स्वतन्त्रता र अन्तरसम्बन्ध स्वीकार गर्दछन् र निरपेक्ष या 'स्वर्गीय सत्य' अस्वीकार गर्दछन् । परन्तु निर्वाण र संसार बीच जीवन झुलिरहेको छ भन्दै प्रबोधन प्राप्त गर्नु जीवनको लक्ष्य बताउँछन् । योगाचारले ध्यान, योग र विपश्यनालाई जोड दिन्छ र मनलाई मनोविकार शून्य बनाएर या चित्त शान्त गरी सत्य स्थापना गर्ने अभ्यास गर्दछ । यथार्थ अनुभूतिबाटै मस्तिष्क या मन भरिन्छ भने पनि, अनुभवजन्य ज्ञान र विवेकद्वारा भन्दा अन्त:प्रज्ञाद्वारा आत्मा र जीवको सादृश्य दर्शाउने गर्दछन् । असङ्ग दिङ्नाग र वसुबन्धुले योगाचार धाराको प्रबर्धन त गरे तर मूल बौद्ध दर्शनको तत्त्वबोधलाई तार्किक रहस्य वादको पुरानै आहालमा डुबाएर ।

सृष्टि र दृष्टिका सन्दर्भमा पनि बौद्ध दर्शनको तत्त्वमीमांसाले केही मौलिक धारणा या विचारहरु प्रस्तुत गरेको छ । खास गरी बाँदरबाट मनुष्य बनेको सन्दर्भ कथा **कपिदावदान** अन्तर्गतको **सर्वानन्दनृपजातकमा** पाइन्छ । यस कथाले मनुष्य सृष्टि हुनुपूर्व बाँदर रहेको र त्यसबाट मानिस विकसित भएको आधुनिक विकासवादी धारणाको बीज दर्शाउँछ । क्रकुच्छन्द बुद्धले लोकहीतका लागि बाँदररूप लिएर वानर राजा ज्ञानकर बनेको र उनै पछि शाक्य मुनि बुद्ध भएको उल्लेख सँगसँगै दीपङ्कर बुद्धले सम्पूर्ण बाँदरहरुलाई मनुष्य बनाएको त्यो मिथकबाट प्रभावित भएर नेपालमा एउटा जात्रा देखाउने चलन पनि रहि आएको छ । यसरी बौद्ध दर्शनले प्राकृतिक तत्त्वबोधसँगसँगै मानिस र उसका समग्र सामाजिक खाँचो, विषयगत ज्ञान र विनयशीलताका वारेमा यथार्थ आधारित भएर तत्त्वमीमांसा गरेको देखिन्छ र त्यही भौतिक सत्यमा आफ्नो ज्ञान शास्त्रीय मान्यता अघि सारेको छ ।

३. बौद्ध दर्शनको ज्ञानशास्त्र

बौद्ध ज्ञानमीमांसाले समग्र बोधको आधार व्यवहार मान्दछ । व्यवहार प्रत्यक्ष बोधको थलो पनि हो । अनुभव आर्जन गर्ने काम व्यवहारबाटै हुन्छ र त्यसबाट नै ज्ञान प्राप्त हुन्छ । ज्ञान प्राप्तिको अवस्था सविकल्पक र निर्विकल्पक हुन्छ । पूर्ववर्ती ज्ञानका अनुभूतिहरु प्रत्यक्ष बोधकै सञ्चिति हुन् । तिनै सञ्चित अनुभूतिहरु व्यवहारमा पुन: प्रयोग हुँदै जाँदा संस्कार

---

१२. ऋषभदेव रेग्मी, प्राच्य दर्शन परिचय (वि.सं. २०३४), काठमाडौं : पाठ्यक्रम विकास केन्द्र, पृ. ३ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

निर्मित हुन्छ । त्यसरी निर्माण हुने ज्ञानको सत्यता अनित्य हुन्छ र गतिशील सापेक्षतामा नै मानव ज्ञान थिग्रिन्छ ।

बुद्धको ज्ञानशास्त्र बुद्धिजीवीहरुको शास्त्रीय मनोविलास थिएन, समाज बदल्ने लक्ष्यमा आबद्ध व्यावहारिक विद्या थियो । उनले ज्ञानलाई आत्माको खोजीमा होइन असल मनुष्यको खोजीमा लगाए र त्यही मार्गमा समर्पित हुन सबैलाई उत्प्रेरित गरे । नयाँ शान्तिपूर्ण सुखी समाज अर्थात् दु:ख विनाको संसार बनाउने महान् भावनामा नै बुद्धले आफ्ना उपदेश केन्द्रित गरे । दु:खको कारण ठम्याएर यही लोकमा त्यसलाई अन्त्य गर्न सकिन्छ भन्ने उनको सोच रह्यो, किनकि उनको दृष्टिमा अर्को कुनै लोक थिएन । परन्तु पछि गएर उनकै चेलाहरुले प्रारम्भिक बौद्ध दर्शनलाई बङ्ग्याउँदै परलोकवादी अवतारवादमा विसर्जन गरे ।

अनुभवका तीन घटक छन्– ज्ञाता, ज्ञेय र ज्ञान । ज्ञान प्राप्तिको माध्यम भनी बौद्ध ज्ञान शास्त्रले बोधितत्वको उल्लेख गर्दछ र ती ३७ वटा रहेका छन् । स्मृति (ध्यान) चार[१३], सम्यक् (योग) चार[१४], ऋद्धिपाद चार[१५], पाँच इन्द्रिय, पाँच बल[१६], सात बोध्याङ्ग[१७] र आठ सम्यक् मार्गलाई ज्ञान प्राप्तिको माध्यम मानिएको छ । यद्यपि अष्टाङ्गमार्गलाई आचार शास्त्रीय अवधारणा मानिन्छ । मानव जातिले हजारौं वर्षमा बटुलेका अनुभवहरुलाई उपेक्षा गर्नु पनि हुँदैन र त्यसैमा अड्डी लिनु पनि हुँदैन भन्ने दृष्टिकोण बुद्धको थियो । उनले अरू र आफ्नो भनाइ पनि विश्लेषण गरेर अँगाल्ने उपदेश आफ्ना अनुयायी भिक्षुहरुलाई दिएका छन् । बुद्धले ज्ञानको क्षेत्रमा अन्धभक्ति असह्य हुन्छ भन्दै प्रत्येक विषयमा तर्क, अनुसन्धान र तथ्यमा भर परी विवेकी भएर ठिक निर्णय गर्न र सत्य ठम्याउन पटक-पटक उपदेश गरेका छन् । सोच विचार गर ! विश्लेषण गर ! र जुन कुरा तिमी आफ्नै

---

१३. चार स्मृति– काया, वेदना, चित्त र मस्तिष्कलाई अवसादी नबनाउने ।

१४. चार योग– इन्द्रिय शमन, खराब भावना माथि रोक, असल भावना उत्पादन र सुभावनामा दृढ ।

१५. समापत्ति, ध्यान, परिकर्म, र अरूपलोकलाई ऋद्धिपाद भनी त्यसमा आसक्त नबन्न बुद्धले उपदेश गरेका छन् र द्वादश निदानलाई भाव चक्र पनि भनिएको छ । भाव चतुष्टयलाई समाधि अन्तर्गत हेरिन्छ र यसमा ध्यान र ऋद्धि रहन्छ । मैत्री, करुणा, मुदिता र उपेक्षा भावलाई ब्रह्म विहार भनिएको पाइन्छ ।।

१६. पाँच बल- पदार्थ, अनुभूति, संज्ञा, आवेग र चेतना गतिका पाँच अवस्था बल हुन् ।

१७. सात बोध्याङ्ग– स्मृति, धर्मप्रविचय, वीर्य, प्रीति, प्रश्रब्धी, समाधि र उपेक्षा ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अनुभवबाट प्राप्त गर्दछौ त्यसको राम्रो पक्ष या विषयलाई भरोसापूर्वक अँगाल ! भन्ने भनाइ बुद्धको छ ।[१८] श्रद्धामा तथ्यगत आधार हुँदैन, आधार त अनुभव हुन्छ । श्रद्धा अनुभवको सुगन्ध त हो तर अनुभव विनाको श्रद्धा अन्धो हुन्छ । त्यसैले आँखा नभएको श्रद्धाबाट यथार्थ देख्न र सत्य ठम्याउन सकिँदैन भन्ने दृष्टिबोध बौद्धमार्गीय ज्ञानशास्त्रको छ । आधार-उत्पत्तिको शृङ्खलाका रूपमा ज्ञान अघि बढ्दछ भन्ने दृष्टिकोण बौद्ध ज्ञानशास्त्रमा रहेको छ ।

बुद्धका उपदेशहरु अत्यन्त उच्च भावनाका साहित्यिक लालित्ययुक्त पनि छन् । 'अप्प दीपो भव !' भन्ने एउटै सूत्रले पनि यस तथ्यलाई उजागर गर्दछ । आफैँ ज्योतिपुञ्ज बन ! भन्नुको तात्पर्य ज्ञानको सञ्चेतनाले स्वयंलाई जगाऊ भन्नु हो । सिद्धार्थ गौतमको उपदेश कथन आलङ्कारिक एवं उपमा पूर्ण छन् । व्यञ्जनात्मक कथनमा रसिला वाक्यहरुसँग प्रश्नोत्तर शैलीका संवाद, प्रवचनका बीचमा सूत्र वाक्यहरु र कविता या श्लोक समावेश गरेका उदाहरण विभिन्न ग्रन्थले राम्रैसँग प्रस्तुत गर्दछन् । यो ज्ञान प्रसारणको लोकप्रिय शैली हो । मानिसको स्वभाव परिवर्तनशील भएको हुँदा सबै मानिस बुद्ध बन्न सक्छन् भन्ने अवधारणा बुद्ध दर्शनको ज्ञान शास्त्रमा पाइन्छ । ज्ञानको गतिशीलतामा विज्ञान अर्थात् विचारहरु परिवर्तन हुन्छन् भन्ने मान्यता बुद्ध दर्शनको ज्ञानमीमांसाले राखेको छ । बुद्ध दर्शन अवैदिक चिन्तन हो, तर यसले आफूभन्दा पहिलेका चिन्तन, दृष्टिकोण र विचारहरुबाट थुप्रै कुरा लिएको छ । कतिपय ज्ञान वैदिक ऋषिमुनिहरुबाट, कतिपय कुरा कपिलको साङ्ख्य दर्शनबाट र कतिपय कुरा जैनमतबाट बुद्धले लिएको देखिन्छ । ईश्वरलाई कसैले देखे भेटेको छैन, भए त कसैले न कसैले देख्नु भेट्नु पर्ने भन्दै तर्क गर्ने लोकायतिकसँग सहमत भएर पनि बौद्ध ज्ञानशास्त्र चुप बस्दैन, उसले थप तर्क गर्दै प्रश्न गर्दछ- यदि ईश्वर परम ब्रह्मज्ञानी भए त पक्षपाती नहुनु पर्ने, मानिसलाई विषमतामा नराख्नु पर्ने, त्यसैले ईश्वर छैनन् । ईश्वरीय सत्ता नमान्ने (अनीश्वरवाद) उनको हंस स्वरूप सूक्ष्म आत्माको अस्तित्व नमान्ने (नैरात्म्यवाद) र ज्ञानको विकास अन्तरप्रभावी प्रक्रियाबाटै अघि बढ्छ भन्ने दृष्टिकोण बुद्धको रह्यो । मानवीय सदाचारमा जोड दिने बौद्ध दर्शनको ज्ञान शास्त्रलाई वर्ण व्यवस्थामा विश्वास नगर्ने, वैदिक कर्मकाण्ड तथा बलिप्रथा विरोधी, जातिपाती नमान्ने भन्दै 'नास्तिक

१८. सिङ्मान ख्युवा, **बुद्धको जीवनी र चार तीर्थस्थल**, (२०५९ वि.सं.) काठमाडौं : स्वयम् ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

चेतना' भनेर निन्दा पनि गरियो । परन्तु ईश्वरका नाममा हिंसावृत्ति अँगाल्ने, ढोंगी व्यवहार गर्ने र हठयोगी या यौनभोगी भएर जीवन गुजार्ने प्रवृत्तिको आलोचना गर्दै बीचको व्यावहारिक बाटो अँगाल्ने उपदेश बुद्धको रह्यो । बुद्धका विचारहरुको सङ्ग्रह **सूत्तपिटक** आचार विधिको सङ्ग्रह **विनयपिटक** र दार्शनिक सुझबुझका चिन्तनको सङ्ग्रह **अभिधम्मपिटक**लाई बौद्ध ज्ञानका तीन भण्डार अर्थात् **त्रिपिटक** भनिन्छ । परन्तु बुद्ध दर्शनले आफ्नो ज्ञान पद्धतिलाई विषयगत शास्त्र अध्ययन गर्ने शिक्षाको रूप दिएको थियो । अभिधर्म, वैद्यशास्त्र, तर्कशास्त्र, शब्दविद्या (व्याकरण), शिल्पविद्या भनी वर्गीकरण गर्नु र तदनुरूप तात्कालिक बौद्ध विश्वविद्यालय नालन्दामा पढाइ हुनुले यही तथ्य दर्शाउँछ । बुद्ध दर्शन र बुद्ध धर्मको स्वतन्त्र र अन्तरसम्बद्ध अस्तित्वका बारेमा भने त्यस समय अलग्याएर अध्ययन गर्ने चलनै थिएन । बुद्ध दर्शनले मानिसका दुःखको कारण सामाजिक विसङ्गति बताउँछ तर बुद्ध धर्मले अज्ञान भन्दछ । बुद्ध दर्शनले तर्क र तथ्यलाई महत्त्व दिन्छ तर बुद्ध धर्मले भावना र विश्वासलाई महत्त्व दिन्छ । त्यस समय बौद्धहरुले पनि वेद, उपनिषद् ग्रन्थहरु पढ्दथे[१९] र हिन्दु कट्टरताको आलोचना गर्दथे ।

व्यक्ति र प्रकृतिको स्वभाव ठम्याउने सन्दर्भमा बुद्धवादले झन्डै झन्डै आजको भौतिक शास्त्रले जसरी नै अनुभव वादलाई स्वीकार्छ । ज्ञानको प्रयोग, परीक्षण र परिष्कार व्यवहारद्वारा हुने कुरा अघि सार्छ । यथार्थ र यथार्थको प्रतिनिधिमूलकतालाई स्वीकार्छ । स्वावलम्बन वादका रूपमा आफ्नै ज्ञानको भरोसामा अघि बढ्न हौस्याउँछ र धर्म ग्रन्थका कथनमा भर पर्नुभन्दा असल कर्म गरेर अघि बढ्न उचित हुने विचार राख्दछ । स्वविवेकमा भर पर्नु भनेको आफ्नै ज्ञानको सहायतामा प्रज्ञावान् बन भन्नु हो । यसले स्वर्ग, नर्क र भाग्यमा विश्वास नगर भन्दै निष्कामनाको कर्म हुँदैन भन्ने दृष्टिकोण दिएको छ । कर्म गर फल नखोज ! भन्ने गीताको कर्मवाद भन्दा अलग असल काम गरेमा कर्मफल स्वतः प्राप्त हुन्छ भन्ने धारणा बौद्ध– ज्ञानशास्त्रले बताएको छ किनकि कर्मफल तिरस्कार गर्न हौस्याउने पूर्ववर्ती ब्राह्मण भिक्षु मख्मली गोसालको आलोचना बुद्ध स्वयंले गरेका थिए ।[२०] ज्ञानशास्त्रीय मान्यताका सन्दर्भमा हेर्दा बुद्ध दर्शनले आफूलाई तार्किक रहस्य वादको

---

१९. एस. दत्तको बुद्धिष्ट मंक एण्ड मोनास्ट्रिज अफ इण्डिया नामक पुस्तकबाट उद्धृत अंश – **बुद्ध र बुद्धवाद** (वि.सं. २०६६), पूर्ववत् पृ. २९६ ।

२०. अङ्गुत्तर निकाय, तिकनिपात, केशकम्बल सूत्र, (उद्धृत) ऊ अेः आऊं, **बुद्ध र बुद्धवाद**, पृ. १८४ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

विपक्षमा खडा गरी विवेक प्रयोग कर्ताको रूपमा त प्रस्तुत गर्दछ तर विवेकवादी बन्दैन । सिद्धार्थ भन्दछन्– 'मानिसमा यथार्थको अन्वेषण गर्ने खुबी, क्षमता र सामर्थ्य छ, तर हामीले मानिसको कुनै पनि विवेकलाई प्रमाण भन्दा बढी महत्त्व वा ठुलो ठाउँ दिनु उचित हुँदैन, यो विश्व जगत्मा विचार-विमर्श गर्ने ज्ञान परिपक्व भएका व्यक्तिहरु अल्प छन्, विचार विमर्शको ज्ञान छ, तर त्यसद्वारा आवागमन र कामकाज गर्ने व्यक्तिहरु धेरै छैनन् । मानिसहरुले प्राय: वैचारिक ज्ञानलाई प्रयोग नगरी लोभ, द्वेष, मोह अघि राखेर काम गर्दछन्, त्यसैले संसारमा दु:ख, भुल र पतनको पक्षपोषक अशान्तिले बास गरेको हो । प्रतीत्य समुत्पाद अनुसार ज्ञानको विकास नित्य नवीनतातर्फ अघि बढिरहने हुँदा सर्वज्ञता र सर्वदर्शिताको कुरा सही होइन' बुद्ध प्रस्ट भन्दछन् र उनी मन मस्तिष्कलाई भौतिक उपज मान्दथे ।[२१]

'तर्क गर्नु, तथ्य जान्नु अनि मान्नू' भनी अङ्गुत्तर निकायमा बुद्धले आफ्नै उपदेशलाई पनि कट्टरता साथ ग्रहण नगर्नू भनी भिक्षुहरुलाई ज्ञान-देशना गरेका छन् । जब कि तात्कालिक अन्य मत सम्प्रदायमा वैचारिक बहसको छुट हुँदैनथ्यो । कृष्णले गीतामा आफूलाई मान भनी पटक पटक भनेका छन् । ज्ञान शास्त्रीय विषयलाई सिद्धार्थ गौतमले विनय या शीलाचारका रूपमा व्यावहारिक जीवनसँग जोडेर हेरेका छन् । प्रज्ञाको अर्थमा नै उनले सही दृष्टिकोण अर्थात् सम्यक् दृष्टि या ठिक विचार, सङ्कल्प र वचन अँगाल्नु पर्ने बताएका छन् । अष्टाङ्ग मार्गभित्र प्रज्ञाका रूपमा यी रहेका छन् र प्रज्ञालाई उनले त्रि-रत्नमध्ये पहिलो मानेका छन् । राम्रो नराम्रो, शुभ-अशुभ र नैतिक अनैतिक छुट्ट्याउने ज्ञानको रूपमा सम्यक् दृष्टि छ भने रागद्वेष हिंसा हत्या रहित सङ्कल्प र नम्र तार्किक तथा सत्य बोली पनि ज्ञानी विवेकी व्यवहार हो भन्दछन् । पूर्वज्ञानको बन्धनमा नअल्झिएर तर्कहरुद्वारा समयका सत्यहरु खोज्नु पर्दछ । कुनै पनि कथन स्वत: प्रमाण हुँदैन र अप्रत्यक्ष ज्ञान भन्दा प्रत्यक्ष ज्ञान सही र भरपर्दो हुन्छ भन्ने ज्ञान दृष्टि बुद्धको थियो । त्यसैले बुद्धको ज्ञान सिद्धान्तलाई 'प्रत्यक्ष ज्ञानको सिद्धान्त' समेत भनेको पाइन्छ । यद्यपि सौत्रान्तिकहरु अप्रत्यक्ष ज्ञानको पक्षधर रहि आएका छन् । अनुमान प्रमाण स्वीकार्ने हुँदा उनीहरुको ज्ञान अन्त:प्रज्ञायुक्त हुन्छ । आत्मज्ञानलाई महत्त्व दिंदा बाह्य वस्तु अथवा पदार्थको आलम्बन उपेक्षित हुन्छ । यसैले त्यसलाई निरालम्बवादी सिद्धान्तको रूपमा पनि हेरिन्छ ।

---

२१. राहुल सांकृत्यायन, दर्शन दिग्दर्शन (१९८३), लखनउ : किताब महल, पृ. ५३६ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

बुद्धदर्शनमा भाषिक स्वतन्त्रताको अवस्था महत्त्वपूर्ण पक्ष बनेर रहेको छ । ज्ञान प्रसारणमा भाषाको स्थान उच्च छ । सिद्धार्थ गौतम बुद्धले तात्कालिक लोकभाषा पालीमा आफ्ना उपदेशहरु व्यक्त गरे । तर उनी त्यस वेला मानक भाषाको रूपमा प्रयोग भएको संस्कृत भाषाका विरोधी थिएनन् । उनले आफ्ना शिष्य भिक्षुहरुलाई आआफ्नो भाषामा अध्ययन गर्ने छुट दिएका थिए । (विनय चूल बग्ग, खुद्दक बत्थु खन्धक) बुद्धले भनेका छन्– मेरा उपदेशलाई संस्कृत भाषामा व्यक्त गर्दा या सङ्कलन गर्दा मात्र सही हुनेछ भन्ने धारणा नलिनु, मुख्य अभिप्रायलाई ठिकसँग प्रस्तुत गर्नु मुख्य कुरा हो । त्यस कारण मनुष्यले बुझ्ने र थाहा पाउने गरी जुनसुकै भाषामा व्यक्त गर्न सकिन्छ ।"[२२] यसरी बुद्धले त्यति बेलै बहुभाषा नीति अँगालेको देखिन्छ ।

सिद्धार्थ गौतम बुद्धको समयमा सदरिया समुदायमा संस्कृत भाषा प्रचलित थियो । आम जनता आआफ्ना ठाउँका प्राकृत या अपभ्रंश भाषा बोल्थे । पाली प्राकृत अलि व्यापक क्षेत्रमा फैलिएकोले बुद्धका प्रवचनहरु प्राय: त्यसै भाषामा हुने गर्दथ्यो । बुद्धको समयसम्म पनि लिपिको विकास भई सकेको थिएन । उनका उपदेशहरु सूक्त या श्लोकमा पनि हुन्थे र स्रोताहरुले दोहोऱ्याएर कण्ठस्थ गर्दथे ।[२३] बुद्ध दर्शनका हजारौं ग्रन्थहरु विश्वका विभिन्न भाषामा लेखिएका छन् । संस्कृत, पाली, तिब्बती, चिनियाँ, हिन्दी, जापानी, कोरियाली, थाई, बर्मी, सिंहली, नेपाली, अङ्ग्रेजी भाषामा बुद्ध दर्शन र यसका अनेकौं शाखा-प्रशाखा बनेका विचार र ध्यानयोग बारेमा लेखिएका अनेक पुस्तक प्रकाशित छन् । त्रिपिटक र जातक कथाहरु पनि विभिन्न भाषामा प्रकाशित छन् । बुद्धले भने जस्तै आआफ्ना ठाउँका भाषामा उनका विचारहरु रूपान्तरित भएका छन् ।

४. बौद्ध दर्शनको आचार शास्त्र

समाजको स्तर, सभ्यताको उपलब्धि र खाँचो अनुसार मानिसहरुले सुकर्म र कुकर्म, ठिक र बेठिक, राम्रो र नराम्रो, शुभ र अशुभ, नैतिक र अनैतिक जस्ता परस्पर विपरीत मूल्य स्थापना गरी व्यक्ति र समाजलाई आचरणमा आबद्ध गर्दै आएका छन् । यही क्रममा ज्ञानलाई व्यवहारमा प्रयोग

---

२२ चिह सेन लिन, 'द ल्याङ्ग्वेज प्रोब्लम्स अफ प्रिमिटिभ बुद्धिज्म', जर्नल अफ बर्मा रिसर्च सोसाइटी, सन् १९६०) जुन अङ्क ।

२३ मोदनाथ प्रश्रित, **दर्शन र दृष्टिकोण** (वि.सं. २०६९), काठमाडौं : माइलस्टोन प्रकाशन, पृ.९७ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

गराउन श्रुति-स्मृति, पुराण-जातक, आख्यान-व्याख्यान रच्दै-कथ्दै, भन्दै-सुनाउँदै मानिसका आचरणलाई व्यवस्थित बनाउने काम गरियो । जुग अनुसारका परिवार प्रथा, विवाह र संस्कार, कर्तव्य या धर्महरु तोकिए । जीवन शैलीका अनेकौं प्रचलनहरु बने-बनाइए । सम्पत्ति सञ्चयन, खानपिन, जाति व्यवस्था, गीत-सङ्गीत, भाषा-साहित्य, स्वास्थ्योपचार आदि सम्बन्धी नीति-नियम सँगसँगै अनेक विश्वास, धारणा र धर्मका रूपहरु पनि देखा परे र तिनीहरुका आधारमा सामाजिक आचरण व्यवस्थित गर्ने आचार शास्त्रहरु निर्माण भए । बुद्ध दर्शनमा पनि प्रारम्भदेखि नै आचरण शास्त्रको रूपमा 'विनयपिटक' निर्माण भइआएको छ । बौद्धयानीहरुमा जुन शाखा भए पनि शीलाचार र अनुशासनको पक्ष रहेको छ । बौद्धहरुले पालना गर्नु पर्ने त्यस्ता आचार विधिलाई भिक्षु भिक्षुणीले पालना गर्नु पर्ने नियमका अतिरिक्त समाजले अँगाल्नु पर्ने नीति-नियमका रूपमा समेत विस्तार गरिएको छ । व्यावहारिक जीवनका बाटाहरुको रूपमा ती स्थापित छन् र तिनलाई **आर्य अष्टाङ्गिक मार्ग** भनिएको छ । यी आठ आचरण विधिलाई प्रज्ञा, शील र समाधिमा समेटिएको छ । पहिलोमा सम्यक् दृष्टि, वचन र सङ्कल्प छ भने दोस्रोमा कर्म, जीविका र व्यायम छन् । समाधिमा स्मृति र ध्यान पर्दछ । चित्तवृत्तिको शमन गर्नु योग-साधनाको लक्ष्य रहेको छ । यी सबै सम्यक् भावद्वारा सम्पन्न गरिनु पर्ने बाटाहरु हुन् । असल मनसायद्वारा रागद्वेष, ईर्ष्या, हिंसा-झगडा, झूट-फरेब, परपीडा, अकल्याण, असंयम त्यागेर सरल जीवन व्यतीत गर्नु-गराउनु यो आचारसंहिताको अभिप्राय हो । त्यसैले बौद्ध आचार-शास्त्रले पञ्चशील, मैत्रीभाव र करुणालाई नैतिक कर्तव्य बताउँछ । अहिंसा सबैभन्दा महत्त्वपूर्ण विषय हो– जो सर्वत्र र सर्वरूपमा निषेध गरिएको छ ।[२४] सामाजिक कार्य सञ्चालन गर्दा सामूहिक निर्णय लिनु, निर्णयलाई सबैले पालना गर्नु, विनय पालना गर्नु, वृद्धलाई सम्मान गर्नु, महिलाप्रति आदर गर्नु जस्ता कुराहरुलाई अँगाल्नु र परोपकारी बन्नु प्रत्येक बौद्धमार्गीहरुको कर्तव्य हो । बहुजनहितायलाई ध्यानमा राखेर काम गर्नु पर्दछ भनेर बुद्धले पटक पटक धमदिशनामा बताएका छन् । चार आर्य सत्य, अष्टाङ्गमार्ग, प्रतित्यसमुत्पाद, क्षणिकवाद, द्वादशचक्र, अनात्मवाद र महानिर्वाण जस्ता विषयलाई बौद्ध दर्शनका मूल विषय मानिएको छ । यी मध्ये केही धर्मशास्त्रीय धारणा बनेर रहेका छन् । पुराना दुई पन्थ- हीनयान

---

२४. वी.आर. अम्वेडकर, **बुद्ध और उनका धर्म** (ई. १९९१) सिद्धार्थ प्रकाशन, बम्बई, पृ. १०१ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

र महायानका अतिरिक्त जेन, माध्यमिक, सौत्रान्तिक, वैभाषिक, शून्यवादी, योगाचार जस्ता धाराले पनि विनयपिटकमा उल्लिखित कतिपय आचार विधिलाई अँगाल्ने उपदेश दिँदै आएका छन् । परन्तु व्यवहारमा भने कतिपय कमजोरीहरु देखा परिरहेको पनि पाइन्छ । जस्तो मांसभक्षण, निजी सम्पत्तिको भोग र यौनाचारका व्यवहारहरु । प्रारम्भमा त बौद्धहरुले पनि वैदिक ब्राह्मणहरुले जस्तै लसुन-प्याज खाँदैनथे, माछा मासु खाँदैनथे । स्वयं बुद्धले कोशल नरेशलाई अहिंसाको उपदेश दिएर उनले बलि दिन तयार गरेका पशु पक्षीलाई मुक्त गरेका थिए । के खाने कति खाने सम्मको आचार विधि बौद्ध दर्शनको आचार मीमांसामा पाइन्छ– शरीरको खाद्यवस्तु रहने पेटमा दुई भाग ठोस अन्न, एक भाग पानी र एक भाग खाली राखेर आहारा लिनु पर्दछ भन्ने धारणा उनीहरुमा थियो ।[२५] सबैले बाँडेर खाने चलन थियो । शाकाहारी खानपिनलाई प्राथमिकता दिइन्थ्यो र रक्सी नपिउनू भन्ने नियम थियो । यद्यपि वज्रयानीधारामा रहेको तान्त्रिक प्रभावका कारण त्यो सर्वस्वीकृत भएन । हिंसा नगर्नू, चोरी नगर्नू, परस्त्रीगमन नगर्नू, झूटो नबोल्नू, चुक्ली नलगाउनू, कठोर वचन नबोल्नू, श्राप नदिनू, परपीडामा खुसी नहुनू, परसुखमा ईर्ष्या नलिनू र कसैलाई दुःख नदिनू भन्ने अनुशासनका शीलाचार अथवा दशकुशल कर्मलाई अँगाल्ने, अनुपालन गर्ने, उपदेश बुद्धले दिएका छन् । यी उपदेशहरुमा तात्कालिक समाजको विसङ्गति र बेथितिका रूपमा रहेका कुराहरुलाई निराकरण गर्ने अभिप्राय सुस्पष्ट देखिन्छ । वास्तवमा बुद्धकालिक समाज आदिम गणतन्त्रीय व्यवस्थाबाट सामन्तीयुग तर्फ अर्थात् कुलीनतन्त्र तर्फ अघि बढी रहेको थियो । बुद्धले लिच्छवि गणतन्त्रको प्रशंसा गर्दै कुलीनतन्त्रीद्वन्द्वको निन्दा गरेका थिए । वशिष्ठ परशुराम क्षत्रीबाट ब्रह्मर्षि बनेका विश्वामित्र आदि ऋषिहरुले भन्ने गरेको 'जन्मले कोही ब्राह्मण हुँदैन' भन्ने विचारलाई बुद्धले अँगालेका थिए र उनले आफ्नै वंश अहङ्कारमा डुबेको शाक्य कुल- जो क्षत्रीयदम्भाभिमानी थियो, को आलोचना गरेका छन् । बुद्धको निधन सुँगुरको मासु खाएर अजीर्ण भई झाडापखालाबाट भएको बताइँदै आएको छ ।[२६] यद्यपि बुद्धले आफूलाई 'आदित्य वंशी शाक्य

---

२५. द्वौ भागौ पूरयेदन्नैस्तोयेनैकं प्रपूरयेत् ।
मरुतस्य प्रचारार्थं चतुर्थमवशेषयेत् ।।
इति आहारनियमः ।।१।। पं. अमृतानन्द शाक्यको धर्मकोश सङ्ग्रह (वि.स. २०५९), (सम्पा.– मुकुन्दराज अर्ज्याल), काठमाडौं : ने.रा.प्र.प्र., पृ.३१ ।

२६. यो कुरा दीर्घ निकायको अगाञ्च सूत्तमा रहेको छ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

जाति हुँ' भनेको पनि पाइन्छ ।[२७] उनको समयमा भिक्षु बन्नेहरुमा प्राय: उच्च वर्गीय क्षत्री र ब्राह्मणहरु थिए र केही व्यापारिक घरानाका व्यक्तिहरु पनि थिए । जेतवन उपदेशमा बुद्ध भन्दछन्- "गोत्र र जन्मको कारणले मात्र कोही ब्राह्मण हुँदैन, जसमा सत्य धर्म छ उही पवित्र ब्राह्मण हुन्छ ।'[२८] त्यसो त बौद्धमार्गीहरुले 'त्रिकोटी शुद्ध' मांस भक्षणलाई स्वीकार्ने चलन पनि छँदै थियो र बुद्धको देहावसानमा त्यसलाई पनि कारण बताउने गरिएको पाइन्छ । बुद्ध दर्शनको आचारशास्त्रलाई प्राय: अहिंसापरक आचारशास्त्र मान्ने गरिन्छ । त्यसको आधारस्वरूप मानवता रहित व्यवहारको परित्याग नै मुख्य रहेको छ । लोभ, मोह, ईर्ष्या, द्वेष, अहम्, तृष्णा, क्रोध जस्ता दुर्गुण मानवता विरोधी व्यवहारका स्रोत हुन् । यी अकुशल कर्मप्रति विजय हासिल गर्न ध्यान या योगलाई अँगालेर अघि बढ्नु पर्ने विचार पनि बौद्ध आचारशास्त्रको एउटा अर्को महत्त्वपूर्ण विषय रहि आएको छ ।

त्यसो त श्रमण-परम्पराको थालनी गर्नेहरु ब्राह्मण नै थिए र ब्राह्मण-श्रमण आचरण विधिमा थुप्रै समानता रहि आए । आचरण र शीलको शुद्धताले श्रमणहरु ब्राह्मण हुन सक्दछन् भन्ने धारणा सिद्धार्थ गौतम बुद्धको पनि थियो र यो थिति बसाल्ने काम वशिष्ठ-विश्वामित्रले गरेका थिए । श्रमण ब्राह्मण दुवैले वर्षा ऋतुमा अध्ययन साधनामा समय व्यतीत गर्दथे र त्यस अवधिलाई 'वर्षा वास' भनिन्थ्यो । ग्रन्थ पाठको परम्परा पनि श्रमणहरुले ब्राह्मणहरुबाटै ग्रहण गरेका थिए । पीपलको रूखलाई पवित्र मान्ने बौद्ध धारणा पनि हिन्दुसनातनी विश्वासकै प्रभाव स्वरूप स्वीकारेको र त्यसैको फेदमा बुद्धले ज्ञान प्राप्त गरेको हुँदा त्यो झनै पवित्र बोधिवृक्ष बनेको थियो । बौद्ध जातकमा पाइने अनेकौं कथाहरु रामायण, महाभारत, पुराण कथा र जैन साहित्यहरुमा रहेको देखिन्छ ।[२९] परोपकारवादी आचारविचार बुद्धभन्दा धेरै अघिबाटै चल्दै आएको थियो र व्यासका अठार पुराणको सारसङ्क्षेपका रूपमा परोपकारलाई पुण्य कर्म र परपीडालाई पाप भनिएको थियो ।[३०] बुद्धले पनि परपीडालाई अमानवीय कर्म बताउँदै त्यसबाट अलग रहने उपदेश दिएका छन् । यसरी बुद्ध दर्शनको आचारशास्त्र अथवा नैतिक

---

२७ ऊ अे: माऊँ, बुद्ध र बुद्धवाद, पूर्ववत्, पृ.१३३ ।

२८ मोदनाथ प्रश्रित, दर्शन र दृष्टिकोण (२०६९ वि.सं.) काठमाडौं : माइलस्टोन प्रकाशन, पृ.९८ ।

२९ ऊ अे आऊँ, बुद्ध र बुद्धवाद, पूर्ववत्, पृ. ३१९ ।

३० अष्टादशपुराणेषु व्यासस्य वचनद्वयम् । परोपकार पुण्याय पापाय परपीडनम् ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

मीमांसा मानवीय व्यवहार एवं समाजको सह जीवनका निम्ति अँगालिएको संहिता बन्न पुग्यो र त्यो त्यस समयको दुई अति-कट्टरपन्थी सुखका बीचको मध्यम मार्ग बन्न पुग्यो ।

५. बौद्ध दर्शनको समाजशास्त्र

'मनुष्य एक्लै ठिङ्ग उभिएर रहने प्राणी होइन । एक जना मानिसको भवस्थिति वरिपरि अन्य मानिसको भवस्थिति रहेको हुन्छ र मानिसहरु परस्पर सम्बद्ध हुन्छन् । त्यसैले मानिस लोकसित अलग्ग-थलग्ग भएर एक घण्टा पनि एक्लै ठिङ्ग उभिन सक्दैन' भन्ने समाजशास्त्रीय दृष्टिकोण बुद्धदर्शनमा रहेको छ ।[३१] यही समाजशास्त्रीय सोच अनुरूप बौद्धहरुले सङ्घबद्ध भएर रहने पद्धति अँगालेका हुन् । बुद्धले भोगविलासको जीवन त्यागेपछि हठयोगको कठिन मार्गमा केही समय बिताएर तात्कालिक समाजका दुई प्रवृत्ति चरम विलास र उग्रसंन्यासको अनुभव हासिल गरेका थिए र ती दुवै अतिबाट समाजलाई नयाँ बाटो दिनु पर्ने आवश्यकता बोध गरेका थिए । हिन्दू कर्मकाण्डवादी वर्णाश्रम व्यवस्था र लोकायतिक तन्त्र मार्गी मातृप्रधान गण व्यवस्था दुवै उनको समयमा प्रचलित थियो । बुद्धले सामूहिकता, कर्तव्यपालन, नारीसमता, वृद्धवृद्धाप्रति सम्मान, आआफ्ना जातीय धर्मको परिपालन र धार्मिक सन्त एवं भिक्षु भन्तेहरुप्रति सम्मान गर्नु समाजको कर्तव्य हो भन्ने धारणा अघि सारेका छन् । समाजमा व्यक्तिगत सम्पत्तिको प्रभुत्व, त्यसकै कारणबाट झैझगडा हुने र युद्ध तथा अशान्ति मच्चिने गरेको हुँदा त्यस्तो व्यवस्था बदल्नुपर्ने सामाजिक चिन्तन राखेका छन् । उनले त्यस्तो परिवर्तन व्यक्तिको मानस-वृत्ति बदलेर गर्न सकिने धारणा राखे । त्यसैकारण उनले तृष्णा लोभ र व्यक्तिगत स्वार्थ त्याग गर्नका लागि ठुला-साना, धनी-गरिब, राजा-रजौटा, साहु-महाजन, व्यापारिक व्यवसायी सबैलाई अनुनय गरे । त्यस क्रममा केही सेठहरु, राजा-रजौटा या भूमिपति र कुलीनहरु पनि प्रभावित भए र उनलाई प्रशस्त सहयोग पनि गरे। केहीले विहार-बगैंचा खरिद गरेर बुद्धमा अर्पण गरे । तर बुद्ध समाजव्यवस्था बदल्ने तर्फभन्दा आफ्ना अनुयायीहरुलाई साझा कम्युन व्यवस्था जस्तै गरी भिक्षु भिक्षुणी बनाएर सङ्घबद्ध गरी विहारमा राख्ने र उनीहरुले कुनै धन-दौलत, सुन-चाँदी निजी सम्पत्ति बनाएर लिन नपाउने व्यवस्था गर्दै अघि बढे । यो

---

३१ पं. अमृतानन्द शाक्यको **धर्मकोश सङ्ग्रह**, (वि.सं. २०५९) (सम्पा. मुकुन्दराज अर्ज्याल), नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान, पूर्ववत्, पृ. २९ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

एक प्रकारले पछि आएर काल्पनिक समाजवादीहरुले बसाएको 'सुखी-बस्ती'को धारणा जस्तै हुन पुग्यो र यसैलाई 'बुद्धको साम्यवाद' समेत भनियो ।

प्रारम्भिक बुद्ध दर्शन परिवर्तनवादी विचार थियो र त्यो आफ्नो समयको क्रान्तिकारी वामपन्थी विचार थियो । उपनिषद्हरुले पैदा गरेको तार्किक रहस्य वादका विरुद्धमा तार्किक भौतिकवादलाई अँगाल्दै अघि बढेको बुद्ध दर्शनले समाजशास्त्रीय सोचको रूपमा 'बहुजनहिताय बहुजनसुखाय'लाई अँगाल्यो । बुद्धका दृष्टिमा सबै मानिस बराबर थिए । जात र वर्णका आधारमा कोही उच्च खानदानी र नीच थिएनन् । छुत-अछुत, ब्राह्मण-शूद्रको भेद थिएन । शूद्र सुजाताको खिर खानु, चण्डालिकासँग पानी पिउनु, वेश्या आम्रपालीलाई प्रवज्या दिनु र कामीकहाँ खाना खानु जस्ता व्यवहारले यस कुरालाई पुष्टि गर्दछ । त्यसले यही समाजमा दुःखको निराकरण गर्ने चिन्तन अघि सार्‍यो । संसारलाई दुःखबाट मुक्ति दिएर सुखी बनाउने कामना लिई सामाजिक नैतिकता, विधि व्यवस्था र अन्तरजातीय एकता प्रवर्द्धन गर्ने प्रयत्न बुद्धले गरे । उनी जातपात छुवाछूतको भेदभाव नमान्ने, सम्पत्ति र कुलघर या ओहोदा नहेरी सबैप्रति समान व्यवहार गर्ने, तल्लो वर्ग र वर्णका पीडित-उपेक्षितहरुलाई उन्नतिशील बनाउने काममा निरन्तर लागिरहे ।[३२] बुद्ध दर्शनको समाजशास्त्रीय सार तीन कुरामा व्यक्त भएको छ- मानवता, शान्ति र सर्वकल्याण । उनी समाजमा निरङ्कुश कुलीनतन्त्र या राजतन्त्र भन्दा सबै जनताको सहभागिता हुने गणतन्त्रात्मक लोकपद्धति कायम भएको स्थितिलाई रुचाउँछन् । राज्य या सरकार जनताको दुःखनिवारक हुनु पर्दछ । शान्ति र अहिंसाको मार्ग अँगालेर सबैप्रति समान व्यवहार गर्ने हुनु पर्दछ । मानिसहरुको जीविका जनहितकारी र सम्यक् हुनु पर्दछ । पुँजी सञ्चय गरिनु हुँदैन । सबै मानिसले आफ्नो राय राख्न पाउनु पर्छ र सङ्घ तथा सन्थागारमा राय बाझिएमा खुला तथा गुप्त ढङ्गले राय प्रकट गर्ने पद्धति अँगाल्नु पर्दछ भन्ने विचार बुद्धले व्यक्त गरेका छन् । उनी भन्दछन् 'सङ्घकृत्य मिलिजुली गर !' वास्तवमा यो बुद्ध व्यवहारमा व्यक्त भएको लोकतान्त्रिक संस्कार हो ।

बुद्ध दर्शनको सामाजिक पक्ष नियाल्दा व्यक्तिवादलाई भन्दा सङ्घवादलाई महत्त्व दिनु, सामूहिक जीवनशैली अँगाल्न लगाउनु, व्यक्तिगत लाभ लिने र निजी सम्पत्ति राख्ने कुरामा रोक लगाउनु, सामाजिक नियम - शीलाचार र विनय पालनमा जोड दिनु, मेरै कुरा ठिक भनेर हठ नलिई

---

३२ मोदनाथ प्रश्रित, **दर्शन र दृष्टिकोण**, पूर्ववत्, पृ.९८ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

विचार विमर्श गरी सही सत्य ठम्याएर काम गर्न लगाउनु, जनताको भाषा प्रयोग गरे पनि आफ्ना समयको मानक भाषा-साहित्यलाई उपेक्षा नगर्नु, गल्ती-कमी औंल्याउन लगाई त्यसलाई सच्याउने सङ्कल्प लिनु जस्ता कुराहरुले बुद्धको समाजशास्त्रीय सोच निकै उच्च स्तरको देखाउँछ ।

मानव सभ्यताको इतिहासमा सबैभन्दा पहिले दास प्रथाको विरोध गर्ने र मानिसको किनबेच गर्ने कुरालाई रोक्नु पर्छ भन्ने विचार सिद्धार्थ गौतम बुद्धले अघि सारेका थिए । त्यस क्रममा सयौं दासहरु भिक्षु बने । तर पछि दास मालिकको दबाबमा बुद्धले दासहरुलाई भिक्षु बन्नमा रोक लगाए । सेना र ऋणीमाथि पनि यो रोक लाग्यो, जो राजा र सेठहरुको दबाबका कारण भएको थियो । यद्यपि जातीय विभेद, लैङ्गिक विषमता र वर्गीय उत्पीडनको विपक्षमा रहेको हुँदा सिद्धार्थ गौतम बुद्धलाई प्रथम साम्यवादी चिन्तक भनेर पनि कतिपय विवेचकहरुले उल्लेख गर्दछन् किनकि उनीभन्दा निकै पछिका प्लेटो दास प्रथाका समर्थक थिए । बुद्धले सम्यक् आजीविकाको व्याख्या गर्दा आफ्नो उपदेशमा प्रस्टसँग 'शस्त्र-अस्त्र, मानिस, मदिरा, मासु र विषको व्यापार नगर्नू' भनेर बताएका छन् । यो काम गरे पञ्चखत लाग्दथ्यो ।[३३] यसले आज पनि विश्व सभ्यतालाई दिग्दर्शन गर्दछ । शान्तिका लागि निरस्त्रीकरणको कुरा होस् या आणविक निशस्त्रीकरणको मुद्दामा होस्- बुद्धले शस्त्रास्त्रको व्यापारमाथि उत्तिबेलै प्रतिबन्ध लगाएका थिए र त्यो काम मानव समाज र शान्तिका लागि कति दूरदर्शी सोच थियो ! हामी अहिले पनि महसुस गर्न सक्छौं ।

जातीय सम्मिलनको पक्षपोषणक छ- बुद्धको समाजशास्त्र । उनी आफ्नो समयका बौद्धहरुलाई एउटा नयाँ विचार सभ्यतासँगै नयाँ जीवन शैली अँगालेका मानिसको रूपमा हेर्दथे । भिक्षु-भन्ते, उपासक-गृहस्थी र श्रमण जो भए पनि ऊ बौद्ध भएपछि उसको अतीत समाप्त हुन्छ । पहिले ब्राह्मण, क्षत्री, वैश्य शूद्र जो भए पनि प्रवज्या पछि केवल बौद्ध हुन्छन् भन्दै बुद्धले भन्दछन्- "नदीहरु सागरमा मिलेपछि पुरानो नाम बिलाए जस्तै जातिहरुको पनि बौद्ध सङ्घमा प्रवेश भएपछि पुराना नाम थर या जाति समाप्त हुन्छ ।" वास्तवमा बुद्ध चिन्तनमा रहेको यस्तो सामाजिक दृष्टिले मानिसहरुलाई एउटा राष्ट्रको रूपमा सङ्गठित भएपछि लिनुपर्ने सोच प्रदान गर्दछ । वाल्मीकिले अघि सारेको राष्ट्रवादको नूतन विकल्प बनेर बुद्धको अन्तर्राष्ट्रवाद अगाडि आएको छ । सिद्धार्थ भन्दछन्- "मानिसहरुमा बेमेल उत्पन्न गराउने कुरा

---

३३ सिद्धार्थ गौतम बुद्ध, अङ्गुत्तर निकाय, पञ्च निपात वाणिज्य सूत्र ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

गर्नु हुँदैन ।"[३४] उनी अगाडि भन्दछन्- "कल झगडा गर्ने व्यक्तिले निर्वाण साक्षात्कार गर्न सक्दैन"[३५] यो उनको सामाजिक शान्तिप्रतिको लगाव मात्र नभई समाज वैज्ञानिक सोच पनि हो । समाजमा अशान्ति युद्ध र विग्रह भएमा त्यो समाज समृद्धितर्फ होइन विनाशतर्फ नै अग्रसर हुन्छ । भिक्षाटन गर्दा र दान उपहार लिँदा पनि सकेसम्म खाद्यान्न लिने सामाजिक चलन बसाल्न भिक्षुहरुलाई उपदेश दिएको पाइन्छ । यसले व्यक्तिलाई सुन, चाँदी र धातु सम्पत्तिको मोह र लोभबाट अलग्याउन चाहेको देखिन्छ । आज गरिबी निवारणको कुरा उठिरहेको छ । यसबारे बुद्धले हजारौं वर्ष अघि नै राज्यको दायित्व निर्धनहरुको अवस्थालाई उद्धार गर्नु हो र त्यसका निम्ति राज्यकोशबाट गरिब-दु:खीहरुलाई मद्दत दिइनु पर्दछ भन्ने धारणा व्यक्त गरेका छन् । उनले भनेका छन्- "जबसम्म निर्धन व्यक्तिहरुका लागि राजाको भण्डार खोलिँदैन तबसम्म प्रजा शान्तिपूर्वक बस्न सक्दैनन् र उनको शासनलाई उत्कृष्ट भन्न सकिँदैन ।"[३६]

दासहरुलाई भिक्षु बन्न नदिने नीति लिएपछि त्यसको विरोध स्वरूप कपिलवस्तुमै शाक्यहरुका दासले सर्वप्रथम विद्रोह गरे र उनीहरुले भिक्षुलाई पठाइएका खाना खोस्ने, खाना लैजाने युवती एवं नारीहरुलाई नियन्त्रणमा लिई जबरजस्ती सम्भोग गर्ने काम गरेका थिए । यो कुरा विनयपिटकमै उल्लेख गरिएको छ । विरोध र विमतिको यस्तो रूप त्यस अघि कहिल्यै प्रकट भएको थिएन । त्यसो त बुद्धले दास मालिकहरुलाई आफ्ना कामदारप्रति असल व्यवहार गर्न र ज्याला दिन, बिरामी पर्दा हेरचार गर्न र समय-समयमा छुट्टी दिन पनि उपदेश दिएका थिए । तात्कालिक समाजमा श्रम-सम्बन्धमा रहेको विसङ्गति हटाउन गरिएका यस्ता उपदेशले कतिपय उदारमना व्यक्तिलाई प्रभावित पनि गरेको थियो । तर पनि बुद्धको समाजशास्त्रीय चिन्तन अभिजात वर्गीय नै रह्यो । उच्चवंशीय, विद्यावान् र सम्पत्तिवालकै हितमा सैनिक र ऋणीलाई भिक्षु बन्न नदिने नीति बुद्धले अँगालेका थिए ।

बुद्ध दर्शनले महिलाप्रति सद्व्यवहार गर्नुपर्छ भनी सुस्पष्ट उपदेश गर्दछ । यद्यपि आज प्रयोग हुने 'नारीवाद' शब्द त्यस समयमा प्रचलित थिएन

---

३४ अगङ्गुत्तर निकाय, दशनिपात कर्मपथ सूत्र, पृ.३६ ऐ. उद्धरण: **बुद्ध र बुद्धवाद** भाग २- २०६६ ।

३५ मज्झीम निकाय, किन्तिसूत्त, ऐ. **बुद्ध र बुद्धवाद**, पृ. ३५ ।

३६ तुलसीलाल अमात्य, **बुद्ध बुद्धत्व र बुद्धदर्शन** (वि.सं. २०४३), काठमाडौं : ललित प्रकाशन ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

र महिलाहरु दोस्रो स्तरका मानिस हुन् भन्ने धारणा पनि त्यतिखेर थिएन । स्वयं सिद्धार्थ गौतम बुद्धले 'महिलाहरुसँग आमा, दिदी, बहिनीको व्यवहार गर्नू, कामरागी होइन' भनी उपदेश गरेका थिए । यद्यपि महिलाहरुलाई सुरुमा भिक्षुणी बन्न दिइएको थिएन । त्यसको कारण के थियो भने महिलाहरुलाई भिक्षुणी भएर बौद्ध सङ्घमा बस्न दिँदा शीलाचार दुर्बल बन्ने आशङ्का । जुन स्वाभाविक पनि थियो र पछि त्यो देखियो । तर पछि उनको दृष्टिकोणमा परिवर्तन आयो । त्यसपछि बुद्धले पुन: निर्देश गरे- "सबै क्षेत्रमा पुरुष मात्र प्रज्ञावान् हुँदैनन्, महिला पनि प्रज्ञावान् हुन्छन्" भन्दै छोरी नरुचाउने कोशल नरेशलाई सम्झाएर "प्रज्ञाशील सम्पन्न छोरी प्रज्ञाहीन छोरोभन्दा उत्तम हुन्छिन् र त्यस्ती नारीका सन्ततिले राम्ररी शासन चलाउन जान्दछन् ।" भनी बताए । बुद्धकालिक समाजमा बहुपत्नी प्रथा र बाल विवाह चलनचल्तीमा थियो । त्यसले गर्दा विषमवय विवाह व्यापक हुन्थ्यो । बुद्धले आफ्नो उपदेशमा **एक पत्नी प्रथा र समवयी विवाहलाई** जोड दिए । बनारसका राजाले एकपत्नी प्रथा भएको ठाउँमा छोरी दिन चाहेको र मिथिलामा त्यस्तो चलन रहेको कुरा सुरुचि जातकमा उल्लेख छ । यो त्यस समयको सामाजिक चेतनाको एउटा अग्रगामी प्रतिविम्ब पनि थियो किनकि त्यस बेलासम्म प्राचीन मातृतन्त्री समाजको शेष बाँकी थियो । बुद्ध 'असल पत्नी सर्वोत्तम सहायिका हुन्' भन्दथे । विषमवयको विवाहलाई बुद्धले निन्दा गरेका छन् जो उनको समयमा प्रचलित विवाह प्रथा नै थियो । बुद्धकालिक नारीवादले मैत्री भावको दाम्पत्य जीवन, एक पत्नी प्रथा र विधवा विवाहप्रति समर्थन जनाउँछ किनकि सिद्धार्थका उपेदशमा यी कुराहरु प्रस्ट पाइन्छन् । सिद्धार्थ गौतमले बुद्धत्व प्राप्त गरेपछि आफ्नो जन्मथलो कपिलवस्तु फर्कँदा अरू सबै बुद्ध बसेको ठाउँमा आई भेटघाट गरे तर यशोधरालाई भेट्न उनी आफ्नै खोपीमा गएका थिए । बुद्धवादमा महिलाहरुको स्वभाव चर्चा पनि पाइन्छ । आनन्दको अनुरोधमा बुद्धले आफ्नी सानीमा लगायत अन्य महिलाहरुलाई प्रवज्या दिई भिक्षुणी परम्परा सुरु गरेका थिए । बुद्धले **'नरनारी बराबरी'** भन्ने मान्यतालाई व्यवहारमा लागू गरेका थिए । मातापिताबाट सन्तानले जीवन पाएको बताउँदै आमाबाबु एवम् अग्रजप्रति सम्मान र सेवाको भाव राखेर व्यवहार गर्नु सन्ततिको कर्तव्य हो भनी शिक्षा दिएका थिए । सिद्धार्थ बुद्धले आम्रपाली नामक गणिकालाई जाति, वंश र पेसा नहेरी स्नेहपूर्वक उनको घरमै गई बसी प्रवज्या दिई भिक्षु बनाएका थिए । जब कि त्यसै समयमा लिच्छवि राजकुमारको आमन्त्रणलाई अस्वीकार गरेका थिए । बुद्धले आफूलाई राजाको छोरा भनेका छैनन् र आफ्ना बाबु शुद्धोदनले

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

हलोजोतेको कार्यलाई मङ्गल कर्म भनी प्रशंसा गरेका छन् । (मज्झिम निकाय, सङ्गारव सूत्र) उनी आफू जम्बु वृक्षमुनि शीतलमा बसेर अकुशल कर्मबाट अलग भई विचारशील बनेर ध्यान प्रवेश गरेको वर्णन गर्दछन् । कृषि कर्मको विस्तार भई रहेको त्यो समयमा हलो जोत्नु शुभकार्य नै मानिन्थ्यो ।

सामाजिक दृष्टिमा बुद्ध तार्किक भौतिकवादी भएर पनि अन्ततः जन्मान्तरवादी बन्न पुगेका छन् । उनले प्रारम्भमा अनात्मवाद र अनीश्वरवादलाई गहन ढङ्गले प्रस्तुत गरेका त थिए तर पछि त्यसमा दृढतासाथ टिक्न सकेनन् । त्यस कारण बुद्धलाई 'भौतिक दृष्टिकोण अँगालेका सक्रिय सुधारवादी' भनेर मूल्याङ्कन गरिएको पाइन्छ ।[३७] वास्तवमा समाजशास्त्रीय दृष्टिबाट सिद्धार्थ गौतम बुद्ध कुलीनतन्त्रीय अभिजात वर्गको सोचबाट मुक्त हुन सकेका थिएनन् र त्यो उनको समयको सीमा पनि हो ।

६. बुद्ध दर्शनमा धर्मशास्त्र

सामान्यतया लौकिक जीवनको दुःखदर्द, डरत्रास र अज्ञानताबाट उब्जेको विश्वासमा आधारित जातिगत या सामुदायिक आचारविचार, नीतिथिति, कर्मकाण्ड, व्रत-उपासना, पूजा-प्रार्थना आदिको विचार पद्धति एवं लक्षण ग्रन्थलाई धर्मशास्त्र भनिएको पाइन्छ । बुद्धका विचारहरुमा रहेका कतिपय कुराहरुलाई आधार बनाएर बौद्ध धर्मको अवधारणा विकास भएको देखिन्छ । यस अवधारणा अनुसार बुद्ध दर्शनको धर्मशास्त्रले विश्व ब्रह्माण्डको बनोट भिन्न भिन्न लोक या भुवन चक्रमा आश्रित बताउँछ । प्रारम्भिक बुद्ध दर्शनको दृष्टिकोणभन्दा पृथक् बहुल बुद्धको अस्तित्वप्रति विश्वास गर्ने सोचका रूपमा बौद्ध धर्मशास्त्र रहेको छ । यस शास्त्र अनुसार पूर्व बुद्ध र भावी बुद्धको शृङ्खलामा लोक अनुपालित छ । प्रत्येक बुद्धका आआफ्ना लोक छन् र त्यो क्षेत्र उनीहरुकै प्रभाव स्थल मानिन्छ । हामी रहेको संसारलाई अशुद्ध धातुद्वारा निर्मित बताएर शुद्ध धातुको लोक प्राप्त गर्न बुद्ध धर्म अँगाल्नु पर्ने विचार बौद्ध धर्मशास्त्रको सन्देश हो । धर्मशास्त्रीय धारणा अनुसार यस लोकका प्राणीमा लोभ-लालच, ईर्ष्या, द्वेष, आसक्ति, माया जस्ता दुर्गुण रहेको हुँदा यो अशुद्ध छ । शुद्ध धातुद्वारा निर्मित संसारलाई 'सुखावती भुवन' भनिएको पाइन्छ र त्यो क्षेत्र अभिताभ बुद्धको हो । त्यसैले

---

३७ गोविन्द भट्ट, **गोविन्द भट्टका दार्शनिक रचनाहरू** (वि.सं. २०६९), काठमाडौं : नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान, पृ.५६ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

बुद्ध नास्तिक थिएनन् र वस्तुतत्वको अस्तित्व स्वीकार्ने आस्तिक थिए । वैदिक कर्मकाण्डलाई अस्वीकार गर्दथे तर वेद लगायत पूर्ववर्ती चिन्तनका राम्रा कुरा अँगाल्थे । यसै गरी भुवन चक्रको चर्चा गर्दा बौद्ध धर्मशास्त्रले दसवटा बोधिसत्त्व भूमिको उल्लेख गर्दछ । धार्मिक भावधारामा निर्धारित ती भूमिमा प्रमुदिता, विमला, प्रभाकरी, आर्चिसमति, सुर्दुजया अभिमुखी, दुरङ्गा, अचला, साधुमति र धर्ममेघा रहेका छन् । यसलाई दसभूमि पनि भनिन्छ । त्यसो त बौद्ध-मण्डलको स्रोत र आधार नै तन्त्रवाद रहेको छ । तन्त्रवाद लोकायतिकहरुले अँगालेको आदिमतापरक चेतनाको शृङ्गारिक रतिभावी रीतरिवाजसँग सम्बद्ध आद्यभौतिकवाद थियो, जसलाई पछि साङ्ख्य र योगले समेत अँगाल्न पुगेका थिए ।[३८] बौद्ध तन्त्रमा पनि हठयोग, ध्यानयोग र कामयोगको मिश्रण देखिन्छ र त्यो पनि शैव शाक्त तन्त्र जस्तै रहस्यपूर्ण अभिचार कर्म बन्न पुगेको पाइन्छ । त्यसैको फलस्वरूप बुद्ध धर्म पनि हिन्दु कर्मकाण्डवादी सोचकै मार्गमा बढ्न थाल्यो र विविध सम्प्रदायमा टुक्रिँदै आध्यात्मिक प्रत्यय वादको एउटा प्रबल शाखा बन्न पुग्यो । वास्तवमा सबै धर्म एउटै रूखका हाँगा हुन् भन्ने कथन सार्थक पार्ने काम बुद्ध धर्मले पनि गर्‍यो ।

गीतामा कृष्णले ईश्वरको अस्तित्व नकार्दा आफैँलाई ईश्वरको रूपमा प्रस्तुत गर्दछन् र -'**न कर्तृत्वं न कर्माणि लोकस्य सृजति प्रभुः । न कर्मफल संयोगं स्वभावस्तु प्रवर्तते ।।** (गीता, अध्याय ५, श्लोक १४) भनेको कुरालाई चटक्क भुल्छन् । बुद्धधर्मीहरुले पनि अनात्मवाद, अनीश्वरवाद, स्वावलम्बनवाद, प्रतीत्यसमुत्पाद, प्रज्ञावाद र यथार्थवादलाई चटक्क भुलेर अवतारवाद, भवचक्रवाद र कर्मकाण्डवाद अँगाल्न पुग्दछन् । सुरुमा धर्मलाई वस्तु या व्यक्तिको स्वभाव मानिन्थ्यो । मानिसको सामाजिक सम्बन्धमा अनिवार्य पालन गर्नु पर्ने कर्तव्य ठानिन्थ्यो । धर्म भनेको कल्पनाको ईश्वर र यथार्थको मनुष्य बीचको सम्बन्ध होइन, यो त मानिसले मानिससँग कस्तो व्यवहार गर्दा सबै सुखी, शान्त र समृद्ध भएर बस्न सक्छन् भन्ने ज्ञान र र कर्म हो भन्ने प्रारम्भिक सोचाइ पछि पूरै बदलियो । पुनर्जन्मलाई नमान्ने बौद्ध दर्शनमा अवतारवाद हुलियो र संसार पुनर्जन्मको भवचक्रमा छ त्यसबाट मुक्त हुनु पर्छ भन्ने भावना हाबी भयो । कुमारिल भट्ट जस्ता कट्टरपन्थीको प्रहार, शङ्कराचार्यको दमनकारी कार्य र हिन्दु कर्मकाण्ड वादको प्रभाव

---

३८ देवीप्रसाद चटोपाध्याय, लोकायत, (ई. १९८२), अनु. वृज शर्मा, नई दिल्ली : एजजी वसानी, पृ. ६३ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

स्वरूप अनात्मवादी अडानमा विचलन र आत्माको अस्तित्वमा अलमल पैदा भयो र 'यदि आत्मा छ भने पनि त्यो क्षणभङ्गुर छ' भन्न थालियो । गीताले कर्म गर फल नखोज ! किनकि कर्म गर्नु नै तिम्रो धर्म हो, कर्तव्य हो भन्दै गरेको व्याख्या भन्दा पृथक् असल कर्म गरेर दु:खको भवसागर पार गर अर्थात् कर्मफल भोग ! भन्ने प्रकारको धर्म सिद्धान्त देखा पऱ्यो । मिलिन्द प्रश्नले सिद्धार्थ गौतम बुद्धको जन्म नै पूर्वजन्मको सुकर्मबाट भयो भन्दै अहिले गर्ने कर्मलाई भावी जन्म असल बनाउने अवसरको रूपमा बताउँछ । महायानी धाराले बुद्धलाई नै ईश्वर बनाएर पूजा-प्रार्थना मूर्तिस्थापनाको कर्मकाण्ड सुरु गऱ्यो । यसरी बौद्ध दर्शनको सकारात्मक सोचलाई पुरातनपन्थी धार्मिक सोचले विस्थापित गर्दै गयो ।

बुद्ध धर्मले पनि हिन्दु, मुस्लिम, जैन या अन्य धर्मले जस्तै गरी दानको महिमा गान गरेको छ । भिक्षु भिक्षुणी र श्रमणहरु विहार या सङ्घमा सामूहिक जीवनयापन गरे पनि उनीहरु गृहस्थी जसरी कुनै उत्पादन कार्यमा संलग्न हुँदैनन् किनभने उनीहरुको 'सम्यक् जीविका' भिक्षाटनद्वारा हासिल हुन्छ । भिक्षाटनमा प्राप्त हुने दान सम्पदा र खाद्यान्न आदिद्वारा नै बुद्ध धर्मका प्रचारकहरुको जीवन चर्या चल्ने हुँदा यस धर्मशास्त्रले पनि दानको महिमा गाउने नै भयो । प्राय: सबै धर्मशास्त्रले दानको महिमा गान गर्दछन्, दानीहरु 'स्वर्ग' या 'वैकुण्ठ वास' गर्छन् भनी प्रचार गर्दछन् । यही दानको तानमा अल्झिएर बुद्ध दर्शनले पनि कुलीन वर्गका राजा, भूमिपति, सेठ र व्यापारीहरुको विरुद्ध अघि बढ्न सकेन र 'आ-आफ्ना धर्म पालन गर्ने' उपदेश दिन थाल्यो । दान-दातव्य दिने पात्रमा राजा अशोक, अजातशत्रुदेखि वेश्या आम्रपालीसम्मका पुराना कुरा छाडेर वर्तमानमा हेर्ने हो भने पनि नेपालका केही नामी पुँजीपतिले बौद्ध धर्मशास्त्रको प्रचार प्रसार गर्न, विहार गुम्बा बनाउन मनग्ये सहयोग पुऱ्याइरहेको देखिन्छ ।

बुद्ध एक बुद्धिष्ट अनेक वर्तमानको यथार्थ हो । खास गरी धार्मिक धारणा र विश्वासका आधारमा बहु-बुद्धपूजक विभिन्न सम्प्रदायहरु पैदा भएको र तिनीहरुमध्ये कतिपयले आफ्ना राष्ट्रिय एवं स्थानीय विशेषता सहित बुद्ध धर्मलाई बुझ्ने, व्याख्या गर्ने र अँगाल्ने गरेका छन् । बहुबुद्धको धारणा 'बुद्ध पुराण'ले दिएको हो । यसले बुद्धका विचारलाई ईश्वरवादी बन्न मद्दत गऱ्यो र सबै बुद्धलाई अलौकिक प्राणी बनायो ।[३९] सिद्धार्थ गौतम शाक्यमुनि

३९ देवीप्रसाद चटोपाध्याय, भारतीय दर्शन में क्या जीवन्त है और क्या मृत (ई.२००७) नई दिल्ली : पिपुल्स पब्लिसिङ हाउस, पृ. १४६ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

बुद्धले आफ्नो मूर्ति बनाउने र पूजा गर्ने कुराको विरोध गरेका थिए । परन्तु हिन्दु सनातनी प्रभावले बौद्धहरुमा मत विभाजन हुँदा मूर्ति पूजा विरोधी र समर्थक धारा देखा पऱ्यो । देवताले सुगति प्राप्त गरे मनुष्यमा अवतरित हुन्छन् भन्ने हिन्दु सनातनी सोचको विपरीत मानिसले सद्गति पाए देवत्व हासिल हुन्छ भन्ने धारणा राखेका बुद्धको दृष्टिमा मानिस नै सर्वोच्च प्राणी हो । त्यसैले हीनयानी मूर्तिपूजा विरोधी रहे तर महायानीहरु भने मूर्तिपूजाको समर्थक बने । जातक कथाहरु पनि महायानी धाराकै **बौद्ध पुराण** हुन् । बौद्ध गुम्बा र विहारहरु बनाउने महाअभियान चल्यो र बौद्ध कर्मकाण्ड रचियो । आज संसारभर छरिएको बुद्ध धर्मशास्त्रको रूप अत्यन्तै विविधता पूर्ण बनेको छ । तन्त्रको मिश्रणले यसलाई वज्रयानी धारामा लग्यो । वज्रयानीहरु बुद्धलाई अलौकिक शक्ति मानेर पुज्छन् र प्रज्ञा, योग र तन्त्रका सहारामा बोधिसत्त्व प्राप्त गरी अर्हत् हुँदै बुद्ध बन्ने विश्वास राख्दछन् । बौद्धमार्गीहरु तन्त्रप्रति आकर्षित हुनुमा त्यसमा विकसित बौद्धिकता र रहस्यवादी रूझान कारक बनेको पाइन्छ ।[४०] सबभन्दा धेरै मूर्ति स्थापना गरिएका - "विश्व देवता' या 'भगवान्'को खोजी गर्ने हो भने त्यसमा बुद्ध नै देखा पर्दछन् । संसारमा सबभन्दा सानो मूर्तिदेखि सबभन्दा ठुलो मूर्ति पनि बुद्धकै रहेको छ। लाखौं मूर्तिमा हजारौं आकृतिहरु छन् र वास्तविक बुद्धको अनुहार नै कस्तो थियो कस्तो थियो हुन पुगेको छ । नेपाली बुद्धकै मूर्तिहरु हेर्दा पनि विभिन्न जातीय अनुहार देखा पर्दछन् र विदेशमा रहेका बुद्धमूर्तिमा पनि त्यही अवस्था छ । हँसमुख बुद्ध, हठयोगी बुद्ध, ध्यानी बुद्ध, तपस्वी बुद्ध र बालबुद्धको सन्दर्भलाई जोडेर एउटै बनाउन सकिएला अथवा नसकिएला तर बुद्ध धर्मका शाखाहरुले आआफ्ना आस्थाका बुद्ध निर्माण गरेको कुरालाई त्यसको धर्मशास्त्रले बहुरूपी, अवतारी र लीलामय बुद्धको रूपमा स्वीकार्छ । पञ्च बुद्ध, अष्ट बुद्धजस्ता सन्दर्भले सुनाउने पूरा कथा घुमीफिरी उनै सिद्धार्थ गौतममा आएर थिग्रिन्छ र अविश्वसनीय प्रतिभा, सर्वोत्तम महापुरुष, विश्व मानव र शान्तिका अग्रदूत, एक अद्भुत दार्शनिक जसलाई महामानव मात्र होइन भगवान् बनाएर बौद्ध धर्मशास्त्रले प्रस्तुत गर्दछ ।

७. निष्कर्ष

बुद्ध मानव चेतनाको प्रबोधनबाट जागृत व्यक्तिलाई दिइएको

---

४० धनशमशेर जबरा, **प्रबुद्ध सनातन रहस्य**, बालकृष्ण समको भूमिका (वि.सं.२०२०), काठमाडौं : स्वयं, पृ. ख ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

सम्मानजनक नाम हो । यसले खास गरी सिद्धार्थ गौतमलाई जनाउँछ- जो ऐतिहासिक त्यागी पुरुष, समाज सुधारक एवं दार्शनिक थिए । तन्त्रवाद र मन्त्रवाद बीचको धारा अँगालेर उनले बौद्धिकताको उच्चतम तह हासिल गरी बुद्ध दर्शनको विकास गरे । तात्कालिक दक्षिण एसियाली संस्कृतिमा प्रभुत्वशाली रहेको 'निष्काम कर्म'को धारणा र परलोकवादी चेतनालाई कर्मफल प्राप्तिको धारणा र यही जगत्लाई सुखी शान्त र समृद्ध पार्नु पर्छ भन्ने वैकल्पिक चेतना दिएका बुद्धले पुनर्जन्मको चक्रबाट मुक्ति हासिल गर्नु नै मानिसको कर्तव्य हो भन्दै सुकर्मद्वारा निर्वाण प्राप्त हुने दृष्टिकोण अघि सारे । पुराना दार्शनिकहरुको आलोचना गर्न सजिलो छ तर उनीहरुका राम्रा विचारलाई बिनेर अँगाल्न निकै गाह्रो हुन्छ भन्दै उनले आफ्ना ठिक विचार मात्र स्वीकार्नु भन्दथे । बुद्धका विचारमा पनि अनेकौं राम्रा कुराहरु छन् र सँगसँगै केही नमिल्दा कुराहरु पनि छन् । उनले विश्लेषण गरेका अनेक विषयहरुको बेग्लाबेग्लै अध्ययन गर्नु पर्दछ । प्रतिक्षण परिवर्तन हुने सिद्धान्तको व्याख्या गर्ने गौतम बुद्ध जन्मान्तर वादको स्थायी भवचक्र हुन्छ भन्ने भ्रमजालबाट मुक्त हुन सकेनन् र उनी कुलीनहरुको 'जातीय धर्म निर्वाह गर्नु पर्ने' परम्पराबाट पनि पूर्णत: मुक्त हुन सकेनन् । व्यक्तिको मन परिवर्तन गर्ने बाटो अँगालेर उनी अघि बढे । पूर्व-पुनर्जन्म, परलोक र भुवन चक्रको धारणाले उनको धर्मशास्त्र पुरातन पन्थमै विसर्जित भयो । तर पनि उनले प्रारम्भमा अघि सारेका दार्शनिक विचारहरुमा तत्त्व मीमांसा, ज्ञानशास्त्र र आचार शास्त्रमा रहेका थुप्रै राम्रा कुराहरुले मानव जातिलाई शान्तिपूर्वक बाँच्न पाउने अधिकार र शान्ति विना समाज समृद्ध बन्न नसक्ने कुराप्रति सचेत बनायो । बुद्ध दर्शनको सफलताका कारणहरुमा तात्कालिक परिवेशमा ब्राह्मणवाद परिपक्व नहुनु, मानिसहरुको बौद्धिक चेतना तार्किक हुनु, बुद्धका विचारमा यथार्थको सरल र व्यावहारिक बोध रहनु, प्रभावशाली व्यक्तित्व हुनु, वैभवशाली भएर पनि लोभ, भोग र तृष्णा त्यागेर भिक्षु भई हिँड्नु, समाजका सबै वर्ग र जातिको सहयोग रहनु र अत्यन्त भद्र शीलाचार पद्धति अर्थात् अनुशासन पालन गर्नु र प्रभावकारी प्रवचन कला हुनु जस्ता विषय प्रमुख रहेका छन् । कार्य कारण सम्बन्धलाई द्वन्द्वात्मक गतिशीलतामा देख्नु, प्रकृति र समाजलाई स्वभावत: परिवर्तनशील मान्नु र सम्पूर्ण वस्तु, घटना र विचारमा पक्ष-विपक्ष हुन्छ भन्नु जस्ता कुरा द्वन्द्ववादी देखा परे पनि कर्मफलवाद र जुनीवाद स्वीकार्नुले गर्दा बुद्धलाई एक अर्थमा आध्यात्मिक द्वन्द्ववादी भन्न सकिन्छ । परन्तु बुद्धका चेलाहरुमा उत्पन्न विवाद, मतान्तर र सम्प्रदायगत सोचले गर्दा धार्मिक साम्प्रदायिक एवम् जातीय भावनाले ठाउँ

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

पायो । अन्तरजातीय एकता र सम्मिलन, सह जीवन र सदाचारको दृष्टिकोण रहेको प्रारम्भिक बौद्ध दर्शनको सामाजिक पक्षलाई धेरैले भुल्ने अवस्था पैदा भयो । उनका कतिपय चेला या अनुयायी भन्नेहरुले नै बौद्ध दर्शनको सारभूत मान्यतालाई बङ्ग्याएर खालि धर्मको रूप दिए । फलस्वरूप तेन्हौं सदीपछि दक्षिण एसियामा बुद्ध वादको वर्चश्व लगभग समाप्त भयो र त्यो आध्यात्मिक प्रत्ययवादी चिन्तन बन्यो । आज जो बुद्धधर्म भनी प्रचार-प्रसार भई रहेको छ, विशेषगरी चीन, कोरिया, जापान, थाइल्यान्ड, बर्मा आदि देशमा त्यो पनि त्यही भावधारामा छ । बुद्ध दर्शनको प्रारम्भिक सारबाटै अलग्याएर उनलाई महान् दैवी अवतारमा ठड्याइएको छ र एउटा नयाँ भगवान्का रूपमा हजारौं मूर्तिहरुमा रूपान्तरित गरिएको छ । त्यसैले बुद्ध दर्शनको प्रारम्भिक स्वरूप र सार सँगै त्यसको सामाजिक महत्त्व खोतल्नु, त्यसले लिएको धार्मिक भावधाराको मानवीय पक्ष नियाल्नु र दर्शनको स्तरमा बहस चलाउनु आजको आवश्यकता बन्न पुगेको छ ।

सन्दर्भ ग्रन्थ

१. ऊ ए आऊँ, **बुद्ध र बुद्धवाद** (वि.सं. २०५९), भाग १-२, वर्मा ।

२. ऋषभदेव रेग्मी, **प्राच्यदर्शन परिचय** (वि.सं. २०३४), काठमाडौं : पाठ्यक्रम विकास केन्द्र ।

३. एस.एन.दास गुप्त, **ए हिस्ट्री अफ इन्डियन फिलोसफी** (१९२५), क्याम्ब्रिज ।

४. गोपाल शिवाकोटी, **नेपाली राजनीतक विचारधारा : प्राचीन र मध्यकाल** (वि.सं. २०६५), काठमाडौं : पैरवी प्रकाशन ।

५. गोविन्द भट्ट, **गोविन्द भट्टका दार्शनिक रचना** (वि.सं. २०६९), काठमाडौं : नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ।

६. चन्द्रधर शर्मा, **अ क्रिटिकल सर्भे अफ इण्डियन फिलोसफी** (ई. १९९१), नईदिल्ली : मोतीलाल बनारसी दास प्रकाशन ।

७. डी.आर.बाली, **इन्ट्रोडक्सन टु फिलोसफी** (ई.१९८९), नईदिल्ली : स्टेरलिङ पब्लिसर्स ।

८. तुलसीलाल अमात्य, **बुद्ध बुद्धत्व र बुद्ध दर्शन** (वि.सं. २०४३), ललितपुर ।

९. दुण्डबहादुर वज्राचार्य (अनुवादक), **दीर्घनिकाय** (वि.सं. २०५६), ललितपुर : पवित्र वज्राचार्य ।

१०. देवीप्रसाद चटोपाध्याय, **लोकायत** (ई. १९८७), बृज शर्मा, एचजी बसानी, नईदिल्ली : अ.१८, पृ.६३ ।

११. बी.आर. अम्वेडकर, **बुद्ध और उनका धर्म** (इ. १९९१), बम्बई : सिद्धार्थ प्रकाशन ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

१२. भरतसिंह उपाध्याय, **बुद्ध और बौद्ध साधक** (ई.१९९४), नयाँ दिल्ली : सस्ता साहित्य मण्डल ।

१३. महिश्वरराज वज्राचार्य, **बुद्ध धर्म केही प्रसङ्ग** (वि.सं. २०६७) ललितपुर ।

१४. मुकुन्दराज अर्ज्याल (सं.) पं. अमृतानन्द शाक्यको **धर्मकोश सङ्ग्रह** (वि.सं. २०५९), काठमाडौं : नेपाल राजाकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठान ।

१५. मोदनाथ प्रश्रित, **दर्शन र दृष्टिकोण** (२०६९), काठमाडौं : माइलस्टोन प्रकाशन ।

१६. याकुब मसीह, **निरीश्वरवाद : भारतीय एवं पाश्चात्त्य** (ई. १९६३), पटना : विहार हिन्दी ग्रन्थ अकादमी ।

१७. रबर्ट औदी, **द क्याम्ब्रिज डिक्सनरी अफ फिलोसफी** (ई. १९९९), लन्डन ।

१८. राहुल सांकृत्यायन, **दर्शन दिग्दर्शन** (ई. १९८३), लखनऊ : किताबमहल ।

१९. रामशरण शर्मा, **शूद्रोंका प्राचीन इतिहास** (ई.२००७), नईदिल्ली : राजकमल प्रकाशन ।

२०. रुद्रबहादुर तामाङ, **तामाङ जातिमा बौद्धधर्म** (वि.सं. २०५६), तामाङ समाज अध्ययन केन्द्र ।

२१. शोभा निगम, **भारतीय दर्शन** (ई. २०११) मोतीलाल बनारसी दास, नई दिल्ली ।

२२. सिङमान ख्युवा, **बुद्धको जीवनी र चार तीर्थ स्थल** (वि.सं.२०५९), काठमाडौं : स्वयं ।

●

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

बुद्ध दर्शनको आधारभूत सिद्धान्त प्रतीत्य समुत्पाद

रामराज रेग्मी

१. विषयप्रवेश

बुद्ध दर्शनको उदय इसापूर्व ५५४–४८३ तिर हुनगएको देखिन्छ । यसका प्रवर्थक बुद्धको नामबाट ख्याति प्राप्त सिद्धार्थ गौतम हुन् जसको जन्म कपिलवस्तु जिल्लाको लुम्बिनी भन्ने ठाउँमा शाक्य वंशीय परिवारमा भएको थियो । बुद्ध दक्षिण एसियाका प्राचीन द्वन्द्ववादी दार्शनिकमध्येका एक हुन् । उनकै समयमा पश्चिममा हेराक्लिटसले वस्तु र संसारलाई गतिमा हेर्नु पर्छ भनेका थिए । तर उनको गतिशीलताको सिद्धान्त बुद्धको जति स्पष्ट, सर्वाङ्गीण र समृद्ध भेटिन्न । मार्क्स र एङ्गेल्सले एरिस्टोटल र हेराक्लिटसलाई विश्वका पहिला द्वन्द्ववादी चिन्तक भनेका छन्, तर यो सही कुरा होइन । उनीहरुले बुद्धबारे यथार्थ जानकारी नपाएका हुनाले नै यसो भनेका हुन् । बुद्ध एरिस्टोटलभन्दा दुई सय वर्ष पूर्वका हेराल्किटसका समकालिक हुन् र बुद्धभन्दा अझ दुई सय वर्ष पहिले साङ्ख्य दर्शनका प्रणेता कपिलले प्राचीन पौरस्त्य चिन्तनमा द्वन्द्ववादी अवधारणा अघि सारिसकेका थिए । बुद्धका कतिपय दार्शनिक चिन्तनमा साङ्ख्य दर्शनको भौतिक र द्वन्द्ववादी छाप देखिन्छ । (श्रेष्ठ, २०७१ : १४९)

२. प्रतीत्य समुत्पाद

बुद्धले दु:खको कारण खोजीगर्ने सिलसिलामा 'प्रतीत्य समुत्पाद' लाई जन्म दिए जुन बुद्ध दर्शनको आधारभूत सिद्धान्त हो । 'प्रतित्य' को अर्थ हुन्छ 'कुनै पनि वस्तुको उपस्थिति हुनाले' र 'समुत्पाद' को अर्थ हुन्छ 'वस्तुको उत्पत्ति' । रेजिस देब्रेले प्रतीत्य समुत्पादको अर्थ यसरी लगाएकी छन् - यदि त्यो छ भने यो हुन्छ, त्यसको उदयबाट यसको उदय हुन्छ । (निगम, २०११

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

: ११२) यसका बारेमा बुद्धका अतिनै नजिकका शिष्य सारिपुत्रले भनेका छन्, "तथागत (बुद्ध) बरोबर भन्ने गर्नु हुन्थ्यो कि जसले प्रतीत्य समुत्पादलाई बुझ्दछ, उसले धर्म (बिधिसंहिता) लाई बुझ्केको हुन्छ र जसले धर्मलाई बुझ्दछ, उसले प्रतीत्य समुत्पादलाई बुझ्दछ ।" (चट्टोपाध्याय, १९८४ : ४९१) प्रतीत्य समुत्पादमा कारण-कार्य सिद्धान्त, अनित्यवाद र क्षणिकवाद जस्ता सैद्धान्तिक विषयहरु अन्तर्निहित छन् ।

२.१. कारण-कार्य सिद्धान्त

प्रतीत्य समुत्पादको सिद्धान्तलाई कारण-कार्य सिद्धान्त पनि भनिन्छ । यस सिद्धान्तले कुनै पनि वस्तु चाहे त्यो भौतिक होस् अथवा अभौतिक, त्यसको उत्पत्तिमा हेतु (कारण) रहेको हुन्छ भनी मान्दछ । तर यो कारण कुनै चेतनशक्तिद्वारा परिचालित भएर होइन, स्वयंचालित हुन्छ । हुन पनि वस्तुमा हुने परिवर्तन एक्कासि घट्ने घटना होइन, यसको बीउ पहिले नै रोपिइसकेको हुन्छ । जहाँसम्म कार्य-कारण सम्बन्धको कुरा छ, बुद्धको विचारमा कार्यभन्दा पहिले कारण देखापर्छ । जस्तै बीउ बिरुवाको कारण हो । बीउ नभई बिरुवा उम्रँदैन । तर अन्य पौरस्त्य दर्शनले वकालत गरे झैं बुद्धदर्शन कार्यमा कारणको अस्तित्व हुने कुरालाई स्वीकार गर्दैन, किनकि यी दुई समकालीन होइनन् । कारण ध्वंश भएपछि मात्र कार्यको उत्पत्ति हुन जान्छ । परन्तु यस क्रममा कारण नाश हुँदैन, त्यसको रूप मात्र परिवर्तन हुन्छ । बुद्धले कारण-कार्यलाई दुई बेग्लाबेग्लै वस्तु नमानी एउटै सिङ्गो वस्तुको शृङ्खला मानेका छन् । दूधबाट दही, दहीबाट नौनी र नौनीबाट घिउ यी सबै एउटै वस्तुका परिवर्तनका शृङ्खला हुन् । बालक किशोरमा, किशोर जवानमा, जवान अधबैंसेमा र अधबैंसे वृद्धमा बदलिने कुरा पनि एक सिङ्गो मानिसको परिवर्तनका शृङ्खला हुन् ।

कार्य-कारणको यस नियममा द्वन्द्वात्मकता छ । यो कार्ल मार्क्सको अन्तर्निर्भरताको सिद्धान्तसँग मेल खान्छ । अन्तर्निर्भरताको सिद्धान्तअनुसार संसारमा अलगथलग, नि:सर्त, एक्लो र निरपेक्ष भन्ने कुनै कुरा छैन । हरेक कुरा अरू धेरै कुरासित अन्त:सम्बद्ध (Inter-related) र अन्तर्निर्भर (Inter-dependent) छन् । (श्रेष्ठ, २०७१ : १४८) कार्य-कारण नियमले पनि वस्तुको उद्‌भव दुई घटकको आपसी सम्बन्धबाट हुने विचार अघि सारेको छ । वस्तुको उत्पत्तिका साथै त्यसको अन्त्यको सवाल पनि यसले अघि सार्दछ । बौद्ध ग्रन्थमा बुद्धले धेरै ठाउँमा भनेका छन् - आइरहेछ जानका लागि । (चट्टोपाध्याय, १९८४ : ४९२) हरेक वस्तुलाई सङ्ग्लो एकाङ्गी

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अवस्थामा होइन, सापेक्षतामा अथवा अरूसँगको सम्बन्ध र निर्भरतामा हेरिनु पर्दछ भन्ने बुद्धको भनाइ छ । बुद्ध भन्दछन्– "यो भएकाले त्यो भएको हो र यसको अन्त्य हुने हुनाले त्यसको पनि अन्त्य हुने हो ।" बुद्ध के पनि भन्दछन् भने घटनाहरु भूतबाट वर्तमान भई भविष्यतर्फ अघि बढ्छन् । तिनमा अन्तःसम्बन्ध हुने मात्र होइन, ती एक अर्काका कारक तत्त्व समेत बन्दछन् । भूतको गर्भबाट वर्तमान र वर्तमानको गर्भबाट भविष्यको जन्म हुन्छ ।

माथि नै बताइ सकियो प्रतीत्य समुत्पादको जन्म जगत्को व्याख्या विश्लेषण गर्ने क्रममा नभएर दुःखको कारणको खोजी गर्ने शिलशिलामा भएको हो । बुद्धले हरेक वस्तुको कारण भए झैं दुःखको पनि कारण हुन्छ भनेका छन् । उनी भन्दछन्, "विनाकारण दुःख पैदा हुँदैन, निश्चित स्थितिहरुमा आधारित भएर नै यो पैदा हुन्छ । दुःखको कारण थाहा पाउन सकियो भने मात्र यसलाई उन्मूलन गर्न सकिन्छ ।" दुःखबाट छुटकारा दिलाउने नाममा पुरोहितहरुले धर्मकर्म गर्न लगाउँछन् । यस परम्पराको विरोध गर्दै बुद्ध के उपदेश दिन्छन् भने दुःख भन्ने कुरा कसैको पुर्पुरामा लेखिएर आउने कुरा होइन, यो कुनै पूर्वजुनीको फल होइन । दुःखको कारण खोज्न बाहिर जानुपर्दैन, यो आफैंभित्र छ । दुःख अज्ञानताको परिणाम हो र यदि त्यो अज्ञानता हटाउन सकियो भने मानिसले दुःखबाट छुटकारा पाई सुनौला जीवन बिताउन सक्छ । दुःखको जरो पत्ता लगाउने क्रममा बुद्धले बाह्र वटा कारण-कार्यको शृङ्खला (सिक्री) प्रस्तुत गरेका छन् ।

१. वृद्धावस्था-मरण : दुःख नभएको भए बिमार लाग्ने, वृद्ध हुने र आखिरमा मरिने थिएन ।
२. जन्म : मानिसको जन्म नभएको भए वृद्धावस्था आउने र मर्ने क्रिया नै हुने थिएन ।
३. भव : भवको अर्थ हो जन्मने इच्छा । यदि मानिसमा यो प्रवृत्ति नभएको भए जन्मनुपर्ने थिएन ।
४. उपादान : उपादानको अर्थ हुन्छ कुनै कुराप्रति आसक्ति । यो नभएको भए जन्मने इच्छा पैदा हुने थिएन ।
५. तृष्णा : तृष्णा नभएको भए आसक्ति पैदा हुने थिएन ।
६. संवेदना : इन्द्रियजन्य संवेदना नभएको भए तृष्णाको उत्पत्ति हुने थिएन ।
७. स्पर्श : स्पर्श भनेको इन्द्रिय र विषय बीचको सम्बन्धको अवस्था हो । यो नहुने भए मानिसमा संवेदना पैदा हुने थिएन ।
८. षडायतन : षडायतनअन्तर्गत छ वटा इन्द्रियहरु पर्दछन् - आँखा, नाक,

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

कान, जिब्रो, छाला र मन । यी नभएका भए स्पर्श उत्पन्न हुने थिएन ।

९. नामरूप : नामरूपको अर्थ हुन्छ मनयुक्त शरीर । मन धारण गर्ने शरीर नभएको भए इन्द्रियहरु हुने थिएनन् ।

१०. विज्ञान : विज्ञानको अर्थ हुन्छ चेतना । यो नभएको भए मनयुक्त शरीर अथवा जीवन हुने थिएन ।

११. संस्कार : संस्कारको अर्थ स्मृति र धारणा हुन्छ । यसकै कारण चेतनाको उत्पत्ति हुन्छ ।

१२. अज्ञानता : अज्ञानताको अर्थ हो अनित्यलाई नित्य ठान्नु, असत्यलाई सत्य ठान्नु, अनात्मलाई आत्म सम्झनु आदि । यो नभएको भए मानिसमा गलत संस्कार पैदा हुने थिएन ।

बुद्धद्वारा प्रस्तुत कार्य-कारणको शृङ्खलालाई **बाह्र निदान** (स्रोत) पनि भनिन्छ, किन कि त्यसभित्र एक अर्काको स्रोत खुलेको छ । यसले प्रस्तुत गरेको कार्य-कारण शृङ्खलालाई 'संसारचक्र' पनि भनिन्छ किन कि त्यसले मानिसका कर्महरुको आवागमन कसरी हुन्छ भन्ने कुराको चित्र प्रस्तुत गर्दछ । बाह्र निदानको आधारमा बुद्ध के भन्दछन् भने अविद्या नष्ट भएपछि त्यससँग शृङ्खलाबद्ध रूपमा जोडिएका सबै कारण नष्ट हुन्छन् र मानिसले सांसारिक दु:खबाट मुक्ति पाउँछ ।

२.२. अनित्यवाद

अनित्यवाद प्रतीत्य समुत्पाद अन्तर्गतकै अर्को चिन्तन हो । यसले वस्तुको अस्तित्वलाई स्वीकारे पनि प्रत्येक वस्तु उही पुरानै अवस्थामा रहिरहने कुरालाई इन्कार गर्दछ । बुद्ध दर्शनअनुसार कारणले कार्यलाई उत्पत्ति गराएपछि त्यो नष्ट हुन्छ । कार्य पनि अर्को वस्तुको कारण हुने हुनाले नयाँलाई जन्म दिएर त्यो पनि नष्ट हुन्छ । यसरी कारण-कार्यको नष्ट-उत्पत्तिको परिणामस्वरूप यस संसारमा कुनै पनि वस्तुको स्थायित्व हुँदैन । चिरस्थायी आत्माको वकालत गर्ने उपनिषद्को खण्डन गर्दै बुद्ध के कुरामा जोड दिन्छन् भने संसारमा रहेका प्रत्येक वस्तु चाहे ती जड अथवा चेतन हुन्, समुद्रको पानी झैं चलायमान हुन्छन् । परिवर्तन नहुने त वस्तु नै हुँदैन । जुन कुरा हुनु छ, त्यो भएरै छोड्छ, जुन कुरा नष्ट हुनु पर्ने हो त्यो भएरै छोड्छ । मानिस बूढो हुन्न भनेर सुख पाउन्न, एकदिन उसको पोटिलो गाला चाउरी पर्न जान्छ र कपाल फुल्न जान्छ । जुन वस्तुको उत्पत्ति हुन्छ, त्यसको विनाश अवश्य हुन्छ । जन्मसँगै मृत्यु, वृद्धिसँगै विनाश, मिलापसँगै

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

बिछोड र आदिसँगै अन्त्य जोडिएको हुन्छ । (रेग्मी, २०६४ : ६१)

वस्तुको अस्तित्वको सवालमा दुई प्रकारका अतिवादी सोच अघि आएका छन्- शाश्वतवाद र उच्छेदवाद । शाश्वतवादले वस्तुको अस्तित्वलाई नित्य ठान्दछ । यसले संसारमा देखिएका सबै वस्तु सधैं थिए र सधैं रहिरहन्छन् भन्ने कुरा मान्दछ । अर्कोतिर उच्छेदवादले वस्तुहरु अनित्य हुन्छन्, तिनको पूर्ण विनाश हुन्छ भन्दछ । तर बुद्ध दर्शनअनुसार वस्तुहरु न त नित्य छन् न त तिनको पूर्ण नाश नै हुन्छ । वस्तु पूर्ण विनाश नभएर त्यसको कुनै कामको परिणाम बाँकी रहन जान्छ अथवा वस्तु पूर्ण नष्ट नभएर केवल यसको रूप परिवर्तन भएको हुन्छ । उदाहरणका लागि दूधबाट दही बन्दा दुग्ध पदार्थको सम्पूर्ण कार्यको नाश हुँदैन ।

बुद्धको भनाइअनुसार वस्तुमा परिस्थितिअनुरूप हेरफेर र परिवर्तन हुँदै जान्छ । पुरानालाई विस्थापित नगरी नयाँ कुराको आरम्भ सम्भव छैन । जुन वस्तु अस्तित्वमा आउँछ, त्यो वस्तु आखिरमा विलीन भएर जान्छ । कुनै पनि कारण जबसम्म कार्य उत्पन्न गर्नसक्ने अवस्थामा रहन्छ, तबसम्म त्यसको सत्ता स्थापित हुन्छ । यसलाई बीउको उदाहरणबाट सिद्ध गर्न सकिन्छ । माटामा बीउ छरेपछि त्यो टुसामा बदलिन्छ । टुसा पनि हुर्केपछि बीउको रूपमा रहन्न, बिरुवामा बदलिन्छ । केही समयपछि बिरुवा पनि रूखमा बदलिन्छ र निश्चित समयपछि बूढो भई सुकेर मर्दछ । वनस्पति झैं मानिस पनि सधैं बालक भई रहन्न, शिशु हुर्केर तन्नेरी हुन्छ, तन्नेरी बुढो हुन्छ र आखिर एकदिन मर्दछ । बीउको अस्तित्व तबसम्म मात्र रहन्छ, जबसम्म त्यसले टुसालाई जन्म दिएको हुँदैन । टुसा उम्रेपछि बीउले आफ्नो सत्ता गुमाउँछ । यदि बिउमा नित्यता हुने भए त्यसबाट लगातार टुसा उम्रिरहनु पर्ने हो । तर वास्तविक जगत्मा एउटा बीउबाट अविरल टुसाहरु उम्रेको पाइन्न । जहाँसम्म टुसाको अस्तित्वको सवाल छ, त्यो केवल बिरुवाको उत्पत्ति नभइन्जेल सम्मका निम्ति कायम रहन्छ । टुसा बिरुवामा बदलिएपछि टुसाको सत्ता रहन्न । वस्तुको यही अनित्यता नै विकास हुने र नयाँ तत्त्वको निर्माण हुने प्रक्रिया हो । बुद्धले अनित्यवादलाई व्यावहारिक प्रयोजनका लागि नै प्रक्षेपण गरेका हुन् । यस संसारमा वस्तुहरुलाई अनित्य बताएर उनले तीप्रति राग मोह आदि राख्नु व्यर्थ हो भन्ने कुरा आफ्ना अनुयायीलाई बताएर दुःखबाट छुटकारा दिलाउन चाहेका थिए । (निगम, २०११ : ११६)

बुद्धले वास्तवमा शाश्वतवाद र उच्छेदवाद बीचको मध्यमार्गी धार लिएका छन् । उनले व्याख्या गरेको अनित्यता न त एउटै वस्तु सदैव स्थिर

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

रहिरहने कुरा हो, न त त्यो क्षणिक कालको निम्तिमात्र देखापर्ने कुरा हो । बुद्धले विश्वलाई परिवर्तनशील अनित्यको रूपमा व्याख्या गरेका हुन् । उनले कारण र कार्यलाई दुई बेग्लाबेग्लै वस्तु नमानी एक सिङ्गो वस्तुका विभिन्न शृङ्खलाको रूपमा लिएका छन् । बुद्धको भनाइअनुसार बालक किशोरमा, किशोर जवानमा, जवान अधबैंसेमा र अधबैंसे वृद्धमा बदलिए पनि यी सबै परिवर्तनका रूपहरु सिङ्गो मानिसकै विभिन्न शृङ्खला हुन् । अनि जब मानिसले सन्तान जन्माएर आफू मर्दछ, ती सन्तान पनि उसकै नयाँ रूप हुन् । सिङ्गो विश्व जगत् अनेक घटनाको शृङ्खला हो, जुन एकबाट अर्कोमा बदलिँदै जान्छ । बीउ, बिरुवा र रुख बेग्लाबेग्लै वस्तु होइनन्, एउटा सिङ्गो वनस्पतिका बेग्लाबेग्लै शृङ्खला हुन् । विश्वको कुनै पनि सत्तालाई स्थिर वा अगतिशील मान्न सकिन्न ।

वास्तवमा कार्य-कारणको शृङ्खलाको अविच्छिन्नताले विश्व परिवर्तनको दिशामा उन्मुख छ भन्ने देखाउँछ । कार्ल पियर्सन जस्ता भौतिक विज्ञानका विद्वान्ले बौद्ध दर्शनको यस व्याख्यालाई यथार्थवादी विश्लेषण ठानेका छन् । उनको भनाइ के छ भने कारण र कार्य निरन्तर भई रहने प्रक्रियाका अघिल्ला र पछिल्ला स्थिति हुन् । (राधाकृष्णन्, २००४ : ३०१)

बुद्धले प्रतिपादन गरेको अनित्य वादको सारसँग कार्ल मार्क्सद्वारा प्रतिपादित द्वन्द्व वादको नियम 'निषेधको निषेध' को सार पनि मेल खान्छ । निषेधको निषेधको नियमअनुसार कुनै पनि वस्तुका दुई विपरीत तत्त्वहरु एकता र सङ्घर्षको प्रक्रियाबाट गुज्रिँदा वस्तुमा आउने नयाँ परिवर्तनले पुरानोलाई निषेध गर्दछ । नयाँ स्थापित तत्त्व पनि फेरि समयक्रममा अर्को नयाँ तत्त्वद्वारा निषेधित हुन जान्छ । परन्तु यो प्रक्रिया नष्ट गर्ने र·अवरोध पुऱ्याउने क्रिया नभई विकासको प्रक्रिया हो । नयाँ स्थापित वस्तु पुरानोबाट जन्मने हुनाले त्यसबाट पुरानोका सम्पूर्ण कुराहरु हटेका हुन्नन्, मूल्यवान् सकारात्मक कुराहरु संरक्षित हुन्छन् । केवल थोत्रा जीर्ण र पत्रु भइ सकेका कुराहरु निषेधित हुन्छन् । एकचोटिको निषेधित अवस्थाबाट विकसित हुँदै नयाँ उत्पन्न वस्तु फेरि विकसित हुँदै जान्छ र अर्को परिवर्तनको सङ्घारमा पुग्छ र त्यो पनि निषेधित हुँदै पुरानाका सबल पक्षहरु समेट्दै उच्चस्तर अवस्थामा पुग्छ । यो प्रक्रिया चक्रको रूपमा नभएर वर्तुलाकार हुन्छ र चक्र पुरा गर्दा वस्तु सुरुको अवस्थातर्फ फर्कन पुग्छ । तर त्यो उही पुरानो अवस्थामा नभई नयाँ गुणले युक्त धेरै उन्नत अवस्थामा पुग्छ । एउटा वस्तुको निषेध हुँदा अर्को नयाँ वस्तुको निर्माण हुन्छ । संयोगको कुरा, मार्क्सवादले पनि आफ्नो व्याख्यालाई बीउकै उदाहरणद्वारा पुष्टि गरेको छ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

मकैको गेडालाइ जमीनमा छर्दा त्यसवाट बिरुवा उम्रने कुरालाई बिरुवाले बीउलाई निषेध गरेको भनी उदाहरण पेश गरिएको छ । भनिएको छ बिरुवा हुर्केपछि त्यो फेरि बोटबाट निषेधित हुन्छ र घोगा लागेपछि समयक्रममा बोट पनि सुकेर मर्दछ । निषेधको निषेधले मकैको बीउ निषेध भए पनि घोगाका रूपमा कैयौं मकैका गेडा फल्दछन् ।

२.३. क्षणिक वाद

पछिल्लो पिँढीमा बुद्धका अनुयायीहरुले अनित्यवादसम्बन्धी व्याख्यालाई 'क्षणिक वाद' को रूपमा परिणत गरी अरू विकास गर्ने काम गरेका छन् । तिनले वस्तुको सत्तालाई क्षणिक बताएका छन् । जसरी नदीमा पानीका थोपाहरु क्षणभरका लागि देखा पर्दछन्, उसरी नै जगत्का समस्त वस्तुको अस्तित्व क्षणभरको निम्ति मात्र हुन्छ भन्ने विचार तिनले अघि सारेका छन् । यस कार्यमा विज्ञानवादी र सौत्रान्तिक दुवै बौद्ध सम्प्रदायका दार्शनिकहरुको भूमिका रहेको छ । विज्ञानवादी शान्तरक्षित र धर्मकीर्तिले प्रतीत्य समुत्पादको सिद्धान्तलाई क्षणिकत्वको रूपमा लिएका छन् र यसको तार्किक समृद्धिमा योगदान दिएका छन् । तर आदर्श वादका विरोधी सौत्रान्तिकहरुलाई नै क्षणिक वादको विकासको जस दिनु पर्दछ जसले यस सिद्धान्तमा द्वन्द्वात्मक ढङ्को विवेचना प्रस्तुत गरेका छन् । (चट्टोपाध्याय, १९८४ : ५३१) विडम्बना सौत्रान्तिकहरुका सबै कृति लुप्त भएका छन् र अन्य दर्शनले गरेको तिनको खण्डन-मण्डनबाट मात्र तिनको विचार बुझ्ने काम हुन सकेको छ ।

क्षणिक वादलाई पुष्टि गर्न यसका व्याख्याताहरुले 'अर्थक्रियाकारित्व' को आड लिएका छन्, जसको अर्थ हुन्छ - कुनै पनि कार्य उत्पन्न गर्ने क्षमता । यसअनुसार कुनै पनि वस्तुको सत्ता तब मात्र पुष्टि हुन्छ जब त्यसमा कार्य उत्पन्न गर्ने क्षमता हुन्छ । कार्य उत्पादन एक वस्तुबाट एक समयमा केवल एउटा मात्र हुन्छ र नयाँ वस्तुको उत्पादन भएपछि पहिलो वस्तु स्वत: नष्ट हुन्छ । कार्य क्षमताको अर्थ नै बदलिनु हो । कमलशील भन्दछन्, "कुनै पनि वस्तुले त्यतिखेर मात्र अर्को वस्तुलाई उत्पन्न गर्न सक्छ, जब त्यो आफ्नो अस्तित्वको अन्तिम क्षणमा आइ पुगेको हुन्छ ।" (चट्टोपाध्याय, १९८४ : ५३९) टुसा उत्पन्न भएपछि बीउ नष्ट भएको देखिएकै छ । यदि बीउ क्षणिक हुन्नथ्यो भने त्यसले सदैव एकपछि अर्को गरी अनेकौं टुसा उत्पन्न गर्ने क्षमता राखिराख्नुपर्दथ्यो । सामान्यतया अधिकांश वस्तुहरु केही लामो समयसम्म टिके जस्ता देखिन्छन् । उदाहरणका लागि एउटा घैंटो विघटित हुनुभन्दा पहिले अथवा त्यो बेग्लै रूपमा परिणत हुनुभन्दा पहिले एकै

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अवस्थामा रहि रहेको जस्तो लाग्छ । परन्तु यो भ्रम सिवाय अरू केही होइन । घैंटोमा परिवर्तन भई रहेको हुन्छ । क्षणिक वादका अनुसार अदृश्य परिवर्तनको लामो शृङ्खलापछि मात्र वस्तुमा परिवर्तन देखिन्छ । यो देखिने परिवर्तन एक यस्तो बिन्दु हो जसमा अदृश्य परिवर्तनको सञ्चय दृश्य अथवा गुणात्मक रूपमा हुन्छ । क्षणिक वादको यो परिवर्तन सम्बन्धी विचार मार्क्स-एङ्गेल्सबाट प्रस्तुत मात्रात्मक परिवर्तन र गुणात्मक परिवर्तनको व्याख्यासँग मेल खान्छ । उनीहरुको व्याख्याअनुसार वस्तुका दुई विपरीत तत्त्वबीच एकता र सङ्घर्ष हुँदा त्यसमा पहिले मात्रात्मक परिवर्तन आउँछ जुन वस्तुमा देखापर्ने विस्तार वा तीव्रता हो । यसको चरित्र सामान्यतया मन्द र क्रमबद्ध हुन्छ । मात्राको परिवर्तन सीमा बाहिर गएपछि यसको गुणमा परिवर्तन आउँछ । यो गुणात्मक परिवर्तन क्रमभङ्ग र छलाङको रूपमा हुन्छ जुन टड्कारै महसूस गर्न सकिने हुन्छ । यस तथ्यलाई पानीको उदाहरणबाट पुष्टि गर्न सकिन्छ । पानीलाई तताउँदा तातोको मात्रा विस्तारै बढ्दै जान्छ । यो मात्रात्मक परिवर्तन हो जुन हेर्दा थाहा लाग्दैन । जब तापक्रम १००° पुग्छ, तब पानीको परिवर्तन देखिन्छ । गुणात्मक परिवर्तनको रूपमा यो दृष्टिगोचर हुन्छ ।

क्षणिक वादको नियम अनुसार संसारका हरेक पदार्थ उत्पत्तिपछि विनाशको प्रक्रियातर्फ गइरहेका हुन्छन् । तर बाहिरबाट हेर्दा भने वस्तुहरु स्थायी अथवा उही अवस्थामा टिकिरहे जस्तो देखिन्छ । हाम्रो टाउकाका रौं अथवा हाम्रा औंलाका नङलाई लिऊँ । ती एउटै देखिन्छन् । तर तिनलाई हामी जति काट्दै जान्छौं उति नै ती शृङ्खलाबद्ध रूपमा पलाइरहेका हुन्छन् । त्यस्तै हामी आफ्नो सिङ्गो शरीरलाई बाहिरबाट हेर्दा सधैं उही अवस्थामा रहेको देख्छौं । तर यो विभिन्न विचार, भावना र बाह्य पदार्थका साथ नयाँ वस्तु उत्पादन गर्दै हरेक क्षण नष्ट भई रहेको हुन्छ । (दासगुप्त, १९७८ : १७१) क्षणिक वादको यो द्वन्द्ववादी मत प्राचीन ग्रिक दार्शनिक हेराल्किटसको मतसँग पनि मेल खान्छ । उनी भन्दछन्, "तपाईं एकै नदीमा दुई पटक पैतला राख्न सक्नु हुन्न ।" यसो भनेर उनले के सन्देश दिन चाहेका हुन् भने जसरी नदीको जल प्रतिक्षण प्रवाहित छ, उसै गरी प्रत्येक वस्तु प्रवाहमय छन् ।

क्षणिक वादले वस्तुको परिवर्तनमा कुनै बाह्य सत्ताको आवश्यकता छैन, वस्तुमा परिवर्तन आफ्नै आन्तरिक कारणले गर्दा हुन्छ भन्ने अर्को द्वन्द्वात्मक विचार अघि सारेको छ । साथै यसले के विचार पनि अघि सारेको छ भने नयाँ कार्यको उत्पत्ति हुनुभन्दा पहिले वस्तुको पूर्ववर्ती क्षणको विनाश

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

हुन्छ, तर परिणाम शून्यतामा विसर्जित हुँदैन । यसको मान्यता के छ भने विनाश मृत्युको द्योतक मात्र होइन, नयाँको जन्म पनि हो । कुनै पनि वस्तुलाई दुई दृष्टिबाट बुझ्न सकिन्छ । उत्पत्तिसँगै नाश जोडिएको हुन्छ भने नाशसँगै जन्म जोडिएको हुन्छ । राहुल सांकृत्यायनले यसबारे निकै घतलाग्दो टिप्पणी प्रस्तुत गरेका छन् । उनी के भन्दछन् भने जब कारणलाई अति महत्त्व ठानिन्छ, तब भनिन्छ - केही नष्ट भयो । तर अर्कोतिर जब कारणको सट्टा कामलाई अधिक मूल्यवान् ठानिन्छ, तब भनिन्छ - केही उत्पत्ति भयो । तर यी दुवै खाले अभिव्यक्ति एउटै परिस्थितिलाई प्रस्तुत गर्ने दुई दृष्टिकोण हुन् । आधा गिलास पानीलाई आधा भरी अथवा आधा खाली दुवै भन्न सकिन्छ ।

३. प्रतीत्य समुत्पादको सारमा तोडमरोड

पछिल्लो कालमा बुद्ध दर्शनका अनुयायीहरुले प्रतीत्य समुत्पादको सारतत्वलाई बङ्ग्याएर यसलाई भ्रष्टीकरण गरेका छन् । यसो गर्नेमा विशेषगरी दुई विचार अघि आएका छन् ।

३.१. शून्यवाद

यसका मूल प्रवर्तकमा आचार्य अश्वघोषको नाम लिइन्छ तर यसका प्रमुख दार्शनिक नागार्जुन हुन् । उनले रचना गरेको ग्रन्थ 'माध्यमिक कारिका' हो । नागार्जुनले बुद्धको प्रतीत्य समुत्पादको व्याख्यालाई तोडमरोड गरेका छन् । यस सिद्धान्तको अर्थ वस्तु स्वत: उत्पन्न भएको नभई कारणको प्रतिफल हो भन्ने हो । बुद्धले वस्तुको अस्तित्वलाई निषेध गरेका थिएनन् । तर नागार्जुनले कारणले गर्दा उत्पन्न हुने वस्तुको वास्तविक सत्ता हुँदैन भनी यसको मनोमानी ढङ्गबाट व्याख्या गरेका छन् र यस जगत्मा उत्पन्न सबै वस्तु मिथ्या हुन् भन्ने निषेधजन्य धारणा अघि सारेका छन् । उनी भन्दछन्, "कुनै पूर्ववर्ती सत्त्वमा आश्रित वस्तुहरुले आफ्नो तात्त्विक वास्तविकताको दावा गर्न सक्दैनन् ।" उनले गोचरजगत्का सम्पूर्ण सत्तालाई शून्यको स्थानमा राखेका छन् । उनी के भन्दछन् भने यो संसार भनेको मिथ्या हो । यहाँ कुनै वस्तु पनि स्थायी छैनन् । उनकै शब्दमा, "मृत्यु छैन, न त जन्म नै छ, यी दुई बीचको भिन्नता पनि केही छैन । स्थिरता छैन, न त एकत्व नै छ । आउने जाने भन्ने कुरा केही होइन ।" (निगम, २०११ : १२३-२४) नागार्जुनले प्रतीत्य समुत्पाद नै शून्य हो भन्ने धारणा अघि सारेका छन् । नागार्जुनको यस निषेधात्मक मतलाई 'माध्यमिक शून्यवाद' भनिन्छ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

शून्यवादले वास्तवमा वस्तुमा विद्यमान दुवै पाटालाई नकार्छ । नागार्जुन भन्दछन्, "न सत् छ, न असत् छ, न सत् र असत् दुवै छन्, न त सत् असत् दुवै छैनन् ।" यो भनाइ निरपेक्ष निषेधको अभिव्यक्ति हो, जुन शून्यमा खडा भएको छ । शून्यवाद निराशा र पलायनकै अभिव्यक्ति हो । यसले सकारात्मक आदर्श र मान्यताको खण्डन गर्दछ । यसले समाजको विकासमा वर्गसङ्घर्षको भूमिकालाई निषेध गर्दछ । शून्यवादले हरेक वस्तु र इतिहासको गर्भमा सन्निहित प्रगतिशील एवं क्रान्तिकारी पक्षलाई देख्न सक्दैन, जसको परिणाम यो हुन्छ कि त्यसले भविष्यलाई हमेसा अन्धकारमा देख्न पुग्छ । शून्यवाद समग्र चिजको विरोध गर्दै घोर निराशावाद र पलायन वादको भासमा फस्न पुग्छ । (किरण, २०६० : ५८-५९)

बाहिरबाट हेर्दा शून्यवादले परमतत्त्व अथवा ब्रह्मलाई पनि शून्यको थान्कामा राखेको देखिन्छ । तर परमतत्त्व भौतिक जगत्भन्दा बिलकुल पर छ र भौतिक जगत्लाई हेर्ने दृष्टिबाट त्यसबारे जानकारी लिन सकिन्न भन्ने विचार अघि सारी बडो धुर्त्याइँपूर्ण तरिकाले त्यसको अस्तित्वलाई घुमाउरो गरी स्वीकार्दछ । परमतत्त्व सामान्य मानव चिन्तनभन्दा बाहिरको वस्तु हो, त्यसको जानकारी लिन रहस्यात्मक चेतनाको आवश्यकता छ भन्ने विचार नागार्जुनले अघि सारेका छन् । यस रहस्यात्मक चेतनालाई 'प्रज्ञापारमिता' अथवा इन्द्रियातीत सर्वोच्च ज्ञान भनिएको छ । यस्तो ज्ञान हासिल गर्न असत्य भौतिक जगत्बाट मुक्ति अथवा निर्वाण प्राप्त गर्नुपर्दछ भन्ने नागार्जुनको भनाइ छ । यसरी महायानी माध्यमिक शून्यवादले बुद्ध दर्शनको भेषमा उपनिषद्कालिक आदर्शवादलाई नै पछ्याएको छ । (चट्टोपाध्याय, १९८४ : २१–२४)

३.२. योगाचार दर्शन अथवा विज्ञानवाद

महायान शाखाकै योगाचार सम्प्रदायका दार्शनिकहरुले भौतिक जगत्मा जे जति वस्तुको उत्पत्ति हुन्छ, तिनको स्थायित्व छैन, ती रूपान्तरित हुँदै जान्छन् भन्ने बुद्धको प्रतीत्य समुत्पादको विचारमा टेकेर विज्ञानवाद नामक अर्को आदर्शवादी विचारधारालाई अघि बढाएकाछन् । यस मतलाई अघि बढाउने दार्शनिकहरुमा दिङ्नाग, ईश्वरसेन, धर्मपाल, धर्मकीर्ति आदिको नाम आउँछ । विज्ञान वादको मत के हो भने भौतिक जगत्का कुनै पनि वस्तुको वास्तविक अस्तित्व छैन । विज्ञान अथवा चेतना नै यथार्थ कुरा हो । बाहिर देखिने नदी, जङ्गल, पहाड मैदान आदि भौतिक वस्तु कुनै पनि सत्य होइनन्, ती सबै मनका प्रक्षेपण हुन् । धर्मकीर्ति नीलो रङ्ग र नीलो रङ्गको ज्ञान

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

दुई अलग अस्तित्वका कुरा होइनन्, भ्रमका कारण हामी दुई कुरा ठान्दछौं भनी भन्दछन् । (सिन्हा, १९८३ : १३०) विज्ञानवादले पाश्चात्त्य दार्शनिक बर्कलेको Subjective Idealism सँग तादाम्य राख्दछ ।

विज्ञानवादीहरुले आफ्नो मतलाई पुष्टि गर्न सपनामा हुने अनुभूतिलाई अघि सारेका छन् । ती के भन्छन् भने सपनामा मानिसले जे जति कुरा देख्छ, ती सबै वाह्य संसारमा भएको ठान्छ । तर ती बाहिरका नभएर भित्री मनका उपज हुन् । मानिसले सपनामा पीच रोडमा हिँडेको, नदीमा सयर गरेको, पहाड उक्लेको आदि देख्छ । उसले सुख, दुःख, आनन्द आदिको अनुभूति गर्दछ । तर त्यहाँ कुनै सडक, नदी अथवा पहाड हुँदैनन् । त्यहाँ कुनै वास्तविक आनन्द, सुख, दुःख आदि केही हुन्नन् । यी सब कुराको प्रक्षेपण स्वप्नद्रष्टाको मनले गर्दछ ।

विज्ञानवादीको भनाइअनुसार मानिसको जाग्रत् अवस्थाको अनुभूति पनि सपना जस्तै कुरा हो । तिनी के भन्दछन् भने कुनै पनि बाहिरीका वस्तु या त ती अणु रूपमा हुन्छन् अथवा स्थूल रूपमा अनेकौं अणुको संयोगबाट बनेका हुन्छन् । अणुलाई त्यसै पनि प्रत्यक्ष देख्न सकिन्न । जहाँसम्म अणुको संयोगबाट बनेका वस्तुको सवाल हो तिनलाई पनि सिङ्गो रूपमा देख्न सकिन्न । उदाहरणका लागि हामीले टेबललाई हेर्दा त्यसको अघिल्लो भाग मात्र देखिन्छ, पछिल्लो भाग देख्न सकिन्न । एउटा छेउमा दृष्टि परेका बखत सामुन्ने नै भए पनि अर्को छेउ ओझेलमा पर्दछ । दोस्रो कठिनाइ के हुन्छ भने कुनै पनि वस्तुको ज्ञान तबसम्म हुन सक्दैन, जबसम्म वस्तुको उत्पत्ति भएको हुन्न । उत्पत्ति भएपछि वस्तु उही अवस्थामा हुन्न, किनकि त्यसमा क्रमशः क्षय हुँदै गइरहेको हुन्छ । एकै निमेषमा वस्तुबारे ज्ञान भई हाल्ने कुरा होइन । जब वस्तुमा उत्पत्ति-नष्टको क्रम चलिरहन्छ, तब त्यो कहिले पनि सिङ्गो रूपमा दृष्टिगोचर हुँदैन । यसबाट के निष्कर्ष निकाल्न सकिन्छ भने जुन वस्तुलाई बाहिर देखेको ठानिन्छ, त्यो यथार्थमा मनकै प्रत्यक्ष हो । विज्ञानवादीहरु मनलाई आलय विज्ञान भन्दछन् किनभने यो विभिन्न विज्ञानको आलय वा भण्डार हो । आलय विज्ञान स्थायी नभई परिवर्तनशील हुन्छ । (चट्टोपाध्याय/दत्त, १९९४ : १६६)

विज्ञानवादीलाई योगाचारी भन्नाको कारण के हो भने तिनले योगको अभ्यासमा बढी जोड दिन्छन् । मन अथवा चिन्तनको सत्तालाई प्राथमिकता दिन एकाग्रता अथवा ध्यानमा तिनले जोड दिन्छन् । विज्ञानवादीले वास्तवमा कुनै नयाँ नौलो दर्शनको प्रतिपादन गरेका भने होइनन् । तिनले बुद्ध दर्शनको नाममा उपनिषद्कालको आदर्श वादको नयाँ संस्करण प्रस्तुत गरेका हुन् ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

विज्ञानवादीले झैँ याज्ञवल्क्य ऋषिले धेरै काल पहिले यही सपनाको उदाहरणबाट जगत् मिथ्या हो र आत्मा सत्य हो भन्ने विचार अघि सारेका थिए । उनको भनाइ थियो– सपनामा जसरी मानिसले सर्वग्राही संसारका सामग्री साथमा लगी प्रक्षेपण गर्दछ, उसै गरी जाग्रत् अवस्थामा आत्माले भौतिक जगत्का वस्तुलाई प्रक्षेपण गर्दछ ।

४. निष्कर्ष

कुनै पनि विचार जस्तो रूपमा विकसित भयो, त्यसलाई त्यसैअनुसार बुझ्नु पर्छ । बुद्ध दर्शनलाई बुद्धकै विचारका आधारमा मूल्याङ्कन गर्नु पर्छ । बुद्धले भनेका छन् - भौतिक संसारलाई जस्तो छ, त्यस्तै हेर ! (यथाभूत ञाण दस्सनम्) । माध्यमिक शून्यवाद र विज्ञानवाद दुवै द्वन्द्वात्मक भौतिकवादी बुद्ध दर्शनको प्रतीत्य समुत्पादमा आदर्श वादको रङ्ग पोत्ने महायानी दर्शन हुन् । यी दुवैले प्रतीत्य समुत्पादले वकालत गर्ने भौतिक जगत्को अस्तित्वलाई निषेध गर्दछन् ।

सन्दर्भ सामग्रीहरु

दासगुप्त, एस. एन., सन् १९७८, **भारतीय दर्शनका इतिहास**, राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी ।

चट्टोपाध्याय, देवीप्रसाद, सन् १९८४, **भारतीय दर्शनमें क्या जीवन्त है और क्या मृत**, पिपुल्स पब्लिसिङ हाउस प्रालि, नई दिल्ली ।

चट्टोपाध्याय, सतीशचन्द्र/दत्त, धीरेन्द्र मोहन, सन् १९९४, **भारतीय दर्शन**, पुस्तक भण्डार पब्लिसिङ हाउस, पटना ।

किरण, वि.सं. २०६०, **सङ्घर्षको दर्शन**, जनदिशा प्रकाशन, नेपाल ।

राधाकृष्णन्, सन् २००४, **भारतीय दर्शन**, प्रथम खण्ड, राजपाल प्रकाशन, नई दिल्ली ।

रेग्मी, रामराज, वि.सं. २०६४, **पूर्वीय दर्शनमा भौतिकवाद**, सञ्चेतना परिवार, पोखरा ।

सिन्हा, हरेन्द्रप्रसाद, वि.सं. २००२, **भारतीय दर्शनकी रूपरेखा**, मोतीलाल बनारसीदास, नयाँ दिल्ली ।

निगम, शोभा, सन् २०११, **भारतीय दर्शन**, मोतीलाल बनारसीदास ।

श्रेष्ठ, श्याम, वि.सं. २०७१, **मार्क्सवाद र बुद्ध दर्शन**, प्रस्थान, अङ्क १, परिवर्तन ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

राजनीति र राज्यको उत्पत्ति सम्बन्धी पौरस्त्य चिन्तन

वेदुराम भुसाल

विषय प्रवेश :

राजनीति राज्यसत्ता लिने र सञ्चालन गर्ने नीति हो । यसलाई शासन गर्ने नीति पनि भन्न सकिन्छ । प्राचीन कालको पौरस्त्य साहित्यमा यसलाई दण्डनीति भन्ने गरेको र ज्ञानका मुख्य विधामध्ये एक मान्ने गरेको पाइन्छ । जस्तो कि कौटिल्यको अर्थशास्त्रमा आन्वीसिकी (दर्शन शास्त्र), त्रयी (वेद), वार्ता (कृषि, पाशुपाल्य, वाणिज्य) र दण्डनीति (राजनीतिशास्त्र) यति विद्या हुन् भनिएको छ ।"[1] महाभारतमा राजनीतिलाई दण्डनीतिको नामले विख्यात नीति र दण्डशास्त्रको आधारमा जगत्लाई सन्मार्गमा हिँडाउने नीति भनिएको छ ।[2]

राज्य शासन गर्ने शक्ति हो । यो शासनको माध्यम वा साधन हो । यसलाई शासन सत्ता पनि भनिन्छ । शासन भन्ने बित्तिकै कसैले कसैमाथि नियन्त्रण गर्ने र दमन पनि गर्ने भन्ने समेत बुझिन्छ । प्राचीन कालमा यसलाई दण्ड भनिन्थ्यो । यो दण्ड सदैव अस्तित्वमा थिएन । त्यसैले महाभारतमा पहिले न राज्य थियो न राजा थिए, न दण्ड थियो न त दण्ड दिनेवाला नै कोही थियो, मानिसहरुले धर्म अर्थात् स्वअनुशासनको आधारमा एक अर्काको रक्षा गर्दथे[3] भनी लेखिएको छ ।

समाज विकासका प्रारम्भिक चरणहरुमा कुनै पनि किसिमको

---

१ आन्वीसिकी त्रयी वार्ता दण्डनीतिचेति विद्याः – कौटलीय अर्थशास्त्र- १/१/१

२ दण्डेन नियते चेदं दण्डे नयति वा पुनः ।
दण्डनीतिरिति ख्याता त्रींल्लोकानभिवर्तते ।। ७८ ।। – महाभारत, शान्तिपर्व, ५९

३ न वै राज्यं न राजाऽसीन्न च दण्डो न दाण्डिकः ।
धर्मेणैव प्रजाः सर्वा रक्षन्ति स्म परस्परम् ।। १४ ।। – महा. शान्ति. ५९

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

राज्यशक्ति वा शासन सत्ता थिएन । मानिसले बनाएका नियम-कानुनहरु पनि केही थिएनन् । मानिसहरु सबैले प्रकृतिका नियमको पालना गर्दथे । कसैमाथि कसैको हस्तक्षेप थिएन । सबै स्वतन्त्र थिए र स्वअनुशासित जीवन बिताउँथे । त्यसैले त्यो युग पूर्ण स्वतन्त्रताको युग थियो । त्यस युगलाई कसैले 'सत्य युग' भनेका छन्, कसैले 'स्वर्ण युग' भनेका छन्, कसैले 'कृत युग' भनेका छन् र समाज विकासको प्रक्रियालाई ऐतिहासिक भौतिकवादी ढङ्गले हेर्ने, बुझ्ने र व्याख्या गर्नेहरुले 'आदिम साम्यवादी' वा 'आदिम सामुदायिक' युग भनेका छन् । नाम जे दिए पनि त्यो युग राज्यविहीन युग थियो भन्नेमा सबै खाले इतिहासकार र समाज शास्त्रीहरु एकमत छन् । त्यस युगको राजनीतिक अवस्थाका बारेमा प्रकाश पार्ने स्रोत सामग्रीहरु वैदिक एवम् बौद्ध साहित्यका प्राचीन ग्रन्थहरुमा यत्रतत्र छरिएर रहेका छन् । त्यसरी छरिएर रहेका स्रोत सामग्रीहरुको आधारमा हेर्दा हाम्रो चिन्तनमा राज्यसत्ताको उत्पत्ति र विकास सम्बन्धी तल लेखिएका पाँच प्रकारका धारणाहरु रहेको पाइन्छ –

१. अराजक अवस्था र राज्यको उत्पत्ति

यस पौरस्त्य क्षेत्रका हिन्दू, बौद्ध, जैन सबै खाले प्राचीन ग्रन्थहरुमा समाज पहिले राज्यविहीन एवम् अराजक अवस्थामा रहेकोले जनतालाई ठुलो कष्ट भएको थियो र त्यस दुःखद् अवस्थाको अन्त्य गरी सुव्यवस्था कायम गर्ने उद्देश्यले राज्यसत्ताको उदय भएको थियो भन्ने राय रहेको पाइन्छ ।

अथर्ववेदमा पहिले अराजक (विराट्) अवस्था रहेको र त्यसबाट भयभीत मानिसहरुले सर्वप्रथम गार्हपत्य सङ्गठन बनाएका, अनि त्यसबाट क्रमशः विकास भएर सभा-समिति र मन्त्री मण्डल जस्ता राजनीतिक निकायहरु खडा भएका थिए भनेर स्पष्ट उल्लेख गरिएको छ ।[४]

महाभारतमा पहिले राज्य, राजा, दण्ड र दण्ड दिने कोही पनि नरहेको र मानिसहरुले धर्म अर्थात् स्वअनुशासनको आधारमा एक अर्काको रक्षा गर्ने

---

४ विराड् वा इदमग्रे आसीत् तस्या जातायाः सर्वमेवेंद भविष्यतीति ।। १
सोदक्रामत् सा गार्हपत्ये न्यक्रामत् ।। २
सोदक्रामत् साहवनीये न्यक्रामत् ।। ४
सोदक्रामत् सा दक्षिणाग्नौ न्यक्रामत् ।। ६
सोदक्रामत् सा सभायां न्यक्रामत् ।। ८
सोदक्रामत् सा समितौ न्यक्रामत् ।। १०
सोदक्रामत् सामन्त्रणे न्यक्रामत् ।। १२ – अथर्ववेद ८ । १०

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

गरेको तर पछि लोभ, मोह र कामका दोषहरु उत्पन्न भई समाजमा अव्यवस्था फैलिएकाले भयभीत देवताहरुको आग्रहमा ब्रह्माद्वारा रचिएको तथा धर्म, अर्थ र कामका विषयहरुको साथै वेदत्रयी (कर्मकाण्ड) अन्वीशिकी (ज्ञानकाण्ड), वार्ता (कृषि, पाशुपाल्य र वाणिज्य) एवम् दण्डनीति (राजनीति) को विशद व्याख्या गरिएको नीतिशास्त्राका आधारमा राज्य, राजा र राजकर्मचारीहरुको उदय भएको थियो भन्ने चर्चा गरिएको छ ।[५]

बौद्ध ग्रन्थ दीर्घ निकायमा पहिले समाजमा अराजक अवस्था रहेको चर्चा गर्दै त्यसको अन्त्य गर्नका निम्ति जनताले गरेको अनुरोधलाई स्वीकार गरेर अगाडि बढ्न तयार भएका महाजनसम्मतलाई राजा चयन गरेको उल्लेख छ ।[६]

जैन चिन्तकहरुले पनि पहिले समाजमा अराजक अवस्था रहेको र त्यसलाई अन्त्य गर्न प्रथम तीर्थङ्कर ऋषभनाथले राजा र राजअधिकारीहरुको व्यवस्था गरेका थिए भन्ने गरेको पाइन्छ ।[७]

मनुस्मृतिमा पहिले समाजमा विद्यमान अराजकताको अन्त्य गर्न ब्रह्माले मनुलाई राजा नियुक्त गरे भनी चर्चा गरिएको छ ।[८]

२. मत्स्य न्याय र राज्यको उत्पत्ति :

महाभारतमा भीष्मले युधिष्ठिरलाई बताए अनुसार पहिले समाजमा

---

५ न वै राज्यं न राजाऽसीन्न च दण्डो न दाण्डिकः ।
धर्मेणैव प्रजाः सर्वा रक्षन्ति स्म परस्परम् ।। १४ ।।
ते मोहवशमापन्ना मनुजा मनुजर्षभ ।
प्रतिपत्तिविमोहाच्च धर्मस्तेषामनीनशत् ।। १६ ।।
नष्टायां प्रतिपत्तौ च मोहवश्या नरास्तदा ।
लोभस्य वशमापन्नाः सर्वे भरतसत्तम ।। १७ ।।
नष्टे ब्रह्मणि धर्मे च देवांस्त्रासः समाविशत् ।
ते त्रस्ता नरशार्दूल ब्रह्माणं शरणं ययुः ।। २२।।
ततोऽध्यायसहस्राणां शतं चक्रे स्वबुद्धिजम् ।
यत्र धर्मस्तथैवार्थः कामचैवाभिवर्णितः ।। २९।।
दण्डेन नियते चेद दण्डे नयति वा पुनः ।
दण्डनीतिरिति ख्याता त्रील्लोकानभिवर्तते ।। ७८ ।। – महा. शान्ति. ५९

६ दीघनिकाय, भाग ३, पृ. ८४–८६

७ जिनासेन – आदिपुराण , भाग ३, पृ. ३० र अगाडि

८ अराजके हि लोकेस्मिन्सर्वतो विद्रुते भयात् ।
रक्षार्थमस्य सर्वस्य राजानमसृजत् प्रभुः ।। – मनुस्मृति ७ । ३

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

रहेको अराजकता, अव्यवस्था र मत्स्य न्यायको अवस्थाले गर्दा आजित भएका मानिसहरु एक ठाउँमा भेला भएर छलफल गरी निष्ठूर वोल्ने, झगडा गर्ने, परस्त्रीगमन गर्ने र लुटखसोट गर्ने व्यक्तिलाई वहिष्कार गर्ने नियम बनाए ।[९] त्यस नियमले केही समयसम्म काम गऱ्यो । तर पछि फेरि अव्यवस्था सिर्जना भयो र त्यसबाट पीडित मानिसहरु ब्रह्मासँग गएर एउटा राजा दिन अनुरोध गरे ।[१०] ब्रह्माले मनुलाई राजा हुन भने तर मनुले राजा हुने मन गरेनन् ।[११] जनताले मनुलाई कोष वृद्धिका निम्ति आफ्ना प्रति पचास पशुमा एक, सुनको पाँचौं भाग र कृषि उपजको दसौं भाग करको रूपमा दिने तथा विवाह योग्य कन्यामध्ये सबैभन्दा सुन्दरी शुल्कको रूपमा दिने कवुल गरेपछि मनु राजा हुन तयार भए ।[१२] त्यसपछि मनु तेजस्वी सैन्य बलका साथ शक्तिशाली एवम् जाज्वल्यमान शासकका रूपमा अगाडि बढे ।[१३]

कौटिल्यको अर्थशास्त्रमा पुराकालमा समाजमा व्याप्त मत्स्यन्यायबाट बच्नका लागि सबै मानिसहरु मिलेर विवस्वाका छोरा मनुलाई राजा नियुक्त गरी आफ्ना कृषि उपजको छैटौं भाग, व्यापारबाट हुने आम्दानीको दसौं भाग र केही सुनसमेत करको रूपमा दिन राजी भएका थिए[१४] भनिएको छ ।

उपर्युक्त तथ्यबाट स्पष्ट हुन्छ कि पहिले समाज राज्यविहीन अवस्थामा रहेको र कुनै पनि किसिमका नियम-कानुन एवम् तिनको पालना हुने अवस्था नरहेकोले गर्दा समुद्रमा ठुला माछाले साना माछालाई खाए जस्तै मानव समुदायमा बलियाले निर्धामाथि थिचोमिचो गर्ने तथा आफ्नो स्वार्थ मात्रै पुरा

---

९ अराजकाः प्रजाः पूर्वं विनेशुरिति नः श्रुतम् ।
परस्परं भक्षयन्तो मत्स्या इव जले कृशान् ।। १७
संमत्य तास्ततश्चक्रुः समयानीति नः श्रुतम् ।
वाक्शूरो दण्डपरुषो यचस्यात् पारजायिकः ।। १८
यः परस्वमथादधात् त्याज्या नस्तादृशा इति ।। १८ १/२ – महा. शान्ति. ६७

१० सहितास्तास्तदा जग्मुं रसुखार्ताः पितामहम् ।
अनीश्वरा विनश्यामो भगवन्नीश्वरं दिश ।। २० – महा. शान्ति. ६७

११ ततो मनुं व्यादिदेश मनुर्नाभिननन्द ताः ।। २१ ।। – महा. शान्ति. ६७

१२ तमब्रुवन् प्रजा मा भैः कर्तृनेनो गमिष्यति ।
पशुनामधिपञ्चाशद्धिरण्यस्य तथैव च ।। २३
धान्यस्य दशमं भागं दास्याम कोशवर्धनम् ।
कन्यां शुल्के चारुरूपां विवाहेषूद्यतासु च ।। २४ – महा. शान्ति. ६७

१३ स निर्ययौ महातेजा वलेन महता वृतः ।
महाभिजनसम्पन्नस्तेजसा प्रज्वलन्निव ।। ३०– महा. शान्ति. ६७

१४ मत्स्यन्यायाभिभूताः प्रजा मनुं वैवस्वतं राजानं चक्रिरे । – कौ. अ. १ । १२

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

गर्ने गर्नथाले । बलियाको शासन चल्ने र निर्धा वा दुर्वलहरु बाँच्नै नपाउने स्थिति सिर्जना भयो । अत्याचारले सीमै नाघ्यो । त्यस स्थितिबाट समाजलाई कसरी मुक्त गर्ने र कसरी सुव्यवस्थित ढङ्गले अगाडि बढ्ने भनेर मानिसहरुले आपसमा छलफल गरे । छलफलपछि एउटा नेता छान्ने र त्यसैको नेतृत्वमा चल्ने निर्णय भयो । राजा नाम दिइएको त्यही नेता क्रमशः शक्तिशाली शासक बन्दै गयो र शासन सत्ताको विकास भयो ।

यो मत्स्य न्याय र राज्यको उत्पत्ति सम्बन्धी सिद्धान्त पश्चिमा विद्वान्हरु थोमस हब्स, जोहन लक आदिले सत्रौं-अठारौं शताब्दीमा आएर अगाडि सारेको सामाजिक सम्झौताको सिद्धान्तसँग मिल्दोजुल्दो छ ।

३. युद्धको क्रममा राज्यको उत्पत्ति

पहिले समाजमा युद्ध भई रहन्थ्यो । युद्धमा समाजका सबै सदस्यहरु स्वतःस्फूर्त ढङ्गले सामेल हुन्थे । युद्धमा एकीकृत नेतृत्व नहुँदा पराजय भोग्नु पर्दथ्यो । त्यसैले युद्धका निम्ति एकीकृत एवम् केन्द्रीकृत नेतृत्वको चयन गर्न थालियो । त्यसरी चयन गरिएको नेतालाई राजा भन्न थालियो । राजाको कामलाई राजधर्म भन्न थालियो, जुन विषयलाई पछि राजनीति भन्न थालियो । यही युद्धको निम्ति नेता छान्ने कार्यबाट राज्यको वा शासन सत्ताको जन्मभयो । यस सम्बन्धी सन्दर्भहरु ऋग्वेद र ब्राह्मण ग्रन्थहरुमा पाइन्छन् ।

ऋग्वेदमा जनताले राजा चयन गरेको प्रसङ्ग छ । त्यहाँ भनिएको छ-"हे राजन् ! तिमीलाई यस राष्ट्र वा क्षेत्रको अधिपतिमा चयन गरिएको छ । तिमी यसका मालिक हौ, नित्य अविचल एवम् स्थिर भएर रहनु । प्रजाले तिमीबाट ठुलो अभिलाषा राखुन् । तिम्रो माध्यमबाट राष्ट्रको गौरव क्षीण नहोस् । तिमी यसैमा अविचल भएर रहनु; पदबाट कहिल्यै पनि वञ्चित नहुनु, पहाड जस्तै निश्चल भएर रहनु, जस्तो स्वर्गमा इन्द्रदेव छन्, त्यस्तै तिमी पृथ्वीमा स्थिर भएर शासन गर र राष्ट्रको नेतृत्व गर । इन्द्रदेवले यिनलाई अक्षय यजनीय सामग्री उपलब्ध गराएर स्थिरता प्रदान गरुन्, सोमले आफ्नो आत्मीय मानुन्, ब्राह्मणस्पतिले पनि आत्मीय नै मानुन् । जसरी आकाश, पृथ्वी, सम्पूर्ण पर्वत र समस्त विश्व अविचल छन्, त्यसै गरी प्रजाका मालिक यी राजा पनि स्थिर रहुन्, हे राजन् ! तिम्रो राष्ट्रलाई वरुणदेवले स्थायित्व प्रदान गरुन्, दिव्यगुण सम्पन्न बृहस्पतिले स्थायित्व प्रदान गरुन्, इन्द्रदेव र अग्निदेवले पनि तिम्रो राष्ट्रलाई स्थिर रूपले धारण गरुन् । ध्रुव अर्थात् नित्य हविद्वारा हामीले सोमदेवलाई सन्तुष्ट पार्दछौं,

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

उनले हामीलाई स्थिरता प्रदान गरुन्, हे राजन ! इन्द्रदेवले प्रजालाई केवल तिम्रो निम्ति बली अर्थात् कर तिर्ने बनाउन ।[१५]

अथर्ववेदको छैटौं कण्डिका ८७ (राज्ञः संवरणसूक्त) र ८८ (ध्रुव राजासूक्त) मा पनि राजाको चयन सम्बन्धी उपर्युक्त प्रसङ्गलाई लगभग जस्ताको तस्तै प्रस्तुत गरिएको छ र पदमुक्त गरिएका राजालाई पुनः बहाली गरिएको प्रसङ्ग उल्लेख गर्दै भनिएको छ– हे राजन् ! यो राष्ट्र तिमीलाई पुनः प्राप्त भएको छ, तिमीले वर्चस्वपूर्वक अभ्युदय प्राप्त गर, तिमी प्रजाका स्वामी तथा तिनका एकमात्र अधिपति बनेर सुशोभित होऊ, सबै दिशा उपदिशाले तिमीलाई पुकारुन्, तिमी यहाँ सबैका लागि वन्दनीय बन ।[१६]

ब्राह्मण ग्रन्थहरुमा पहिले बारम्बार देवासुर सङ्ग्राम भई रहने गरेको तथा ती सङ्ग्रामहरुमा देवताहरुले हार बेहोरी रहनु परेपछि आपसमा छलफल गरी आफूहरुको राजा नभएकोले हारखानु परेको निष्कर्ष निकाले र राजा चयन गर्ने निर्णय गरे भन्ने वर्णन गरिएको छ । ऐतरेय ब्राह्मणमा त्यस किसिमको निर्णय गरी सोमलाई राजा बनाइयो भनिएको छ ।[१७] तैत्तिरीय ब्राह्मणले इन्द्रलाई राजा बनाइयो भन्दछ ।[१८] जैमिनीय ब्राह्मणले वरुणलाई

---

१५ आ त्वाहार्षमन्तरेधि ध्रुवतिष्ठाविचाचलिः ।
विशस्त्वालसर्वावाञ्छन्तु मा त्वद्राष्ट्रमधि भ्रशत् ।। १
इहैवैधि माप च्योष्ठाः पर्वत इवविचालि ।
इन्द्र इवेह ध्रुवस्तिष्ठेह राष्ट्रमु धारय ।। २
इममिन्द्रो अदीधरद् ध्रुवं ध्रुवेण हविशा ।
तस्मै सोमो अधि ब्रवत्रस्मा उ ब्रह्मणस्पति ।। ३
ध्रुवा द्यौर्ध्रुवा पृथिवी ध्रुवासः पर्वता इमे ।
ध्रुवं विश्वमिदं जगत् ध्रुवो राजा विशामयम् ।। ४
ध्रुवं ते राजा वरुणो ध्रुवं देवो वृहस्पतिः ।
ध्रुवं त इन्द्रश्चाग्निश्च राष्ट्रं धारयतम् ध्रसवम् ।। ५
ध्रुवं ध्रुवेण हविषाभि सोमं मृशामसि ।
अथो त इन्द्रः केवलीर्विशो वलिहृतस्करत् । । ६ – ऋ.वे. १० । १७३

१६ आ त्वा गन् राष्ट्रं सह वचेसोदिही प्राङ् विशां पतिरेक राष्ट्र त्वं विराज ।
सर्वात्वा राजन् प्रदिशो ह्वायन्तूपसद्यो नमस्यो भवेह । – अ.वे. ३ । ४ । १

१७ देवासुरा वा लोकेषु समयतंत ...तांस्वतोऽसुरा अजयन्...
देवा अब्रुवन्नराजतया वै नो जयन्ति राजानं करवामहा इति तथेति ।
– ऐ. ब्रा. १ । १४

१८ तै. ब्रा. २ । २ । ७ । २

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

राजा बनाइयो भन्दछ ।[१९] राजा कसलाई बनाइयो भन्नेमा फरक मत देखिए पनि युद्धको नेतृत्व गर्ने दह्रो नेताका रूपमा राजाको चयन भएको थियो भन्नेमा चाहिँ एउटै मत देखिन्छ ।

आर्यहरु जुनवेला मध्य एसियाबाट सप्तसिन्धु क्षेत्रमा प्रवेश गरेर वैदिक सभ्यता र संस्कृतिको निर्माण गर्दै थिए, त्यसवेला आर्य र अनार्यहरुका बीच बारम्बार युद्ध भई रहन्थ्यो । युद्धमा समाजका सबै व्यक्ति परिचालित हुन्थे । विशपति भनिने[२०] नेताहरुले त्यस्ता युद्धको नेतृत्व र परिचालन गर्दथे । ऋग्वेदमा 'हे मन्यु ! तपाईं एक्लै अनेकौँद्वारा सत्कारयोग्य हुनु हुन्छ, तपाईंले युद्धका निम्ति प्रत्येक विशलाई तेज पार्नुहोस्'[२१] भनिएबाट यही प्रस्ट हुन्छ । समाज धेरै विशहरुमा विभाजित थियो । विशहरु ग्रामीण बस्ती एवम् समाजका आधारभूत इकाइ थिए ।[२२] विभिन्न विशहरु मिलेर जन नामका इकाई बनेका हुन्थे ।[२३] जनका प्रमुखलाई जनपति भनिन्थ्यो । जन भनेका जाति वा कबिला हुन् ।[२४] सप्तसिन्धुमा रहँदा आर्यहरु जनव्यवस्थामा थिए । जनपतिहरुले पनि युद्धको नेतृत्व र परिचालन गर्दथे । विश र जनहरुले आफ्ना प्रमुखको नेतृत्वमा युद्ध चलाउँदा शक्ति विभाजित भएर पराजय भोग्नुपरेको महसुस गरी एकीकृत एवम् केन्द्रीकृत नेतृत्व निर्माण गर्ने कार्य गरिएको हुनु पर्दछ । शायद त्यसवेला अनार्यहरुको नेतृत्व एकीकृत एवम् केन्द्रीकृत चरित्रको रहेकोले त्यसबाट आर्यहरु प्रभावित भएको पनि हुन सक्तछ । जनहरुलाई मिलाएर राष्ट्र/राज्य बनाइएको[२५] र त्यसको प्रमुखलाई 'राजा' भनिएको देखिन्छ । राजालाई जनहरुका रक्षक मानिएको छ ।[२६]

४. क्रमिक विकासबाट राज्यको उत्पत्ति

राज्य एकैचोटि आएको नभएर समाजको क्रमिक विकास हुँदै जाने र नयाँ-नयाँ शक्ति एवम् संस्थाको उदय हुने शिलशिलामा यसको

---

१९ जै. ब्रा. ३ । १५२
२० मेग्डोनल र किथ – वैदिक इण्डेक्स, भाग २, पृ. ३४४
२१ एको वहूनामसि मन्यवीलितो विशंविशं युधये सं शिशाधि ।
– ऋ.वे. १० । ८४ । ४
२२ मेग्डोनल र किथ – वैदिक इण्डेक्स, भाग २, पृ. ३४१–४३
२३ ऐजन, पृ. ४२ तथा ऐजन, भाग १, पृ. ३०१
२४ ऐजन, भाग २, पृ. ४१–४२
२५ ऐजन, भाग १, पृ. २४९
२६ ऐजन भाग १, पृ. ३०१

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

प्रादुर्भाव भएको हो भन्ने धारणा पनि वैदिक चिन्तनमा रहेको छ । पाश्चात्त्य विद्वान्हरुले आधुनिक कालमा आएर प्रतिपादन गरे भनिएको विकासवादी सिद्धान्तसँग मेलखाने यस धारणामा प्रकाश पार्ने सन्दर्भ अथर्ववेदमा रहेको छ ।

अथर्व वेदको काण्ड ८ सूक्त १० मा क्रमिक विकासबाट राज्यको उत्पत्ति भएको हो भन्ने सम्बन्धमा तल लेखिएको वर्णन पाइन्छ - पहिले समाजमा विराट् अर्थात् अराजक या राज्यविहीन अवस्था थियो ।[२७] त्यस राज्यविहीन अवस्थाले गर्दा समाजमा अव्यवस्था फैलियो र मानिसहरु भयभीत हुन पुगे । त्यसरी भयभीत भएका मानिसहरु सर्वप्रथम गार्हपत्य सङ्गठन अर्थात् परिवारको रूपमा सङ्गठित भए ।[२८] गार्हपत्य सङ्गठनबाट अगाडि बढी सबै गृहपतिहरुलाई एकै ठाउँमा बोलाएर आह्वानीय नामको ग्राम सङ्गठन निर्माण गरियो ।[२९] त्यस ग्रामसङ्गठनको नेतालाई ग्रामणी भनिन्थ्यो । ग्राम सङ्गठनबाट अझै अगाडि बढेर त्यस ग्राम सङ्गठनका सबै अगुवाहरु मिलेर बन्ने दक्षिणाग्नि नामको सङ्गठन बनाइयो ।[३०] दक्षिणाग्निपछि सभा[३१] र सभापछि समिति बने[३२] र त्यसपछि आमन्त्रणीय अर्थात् मन्त्री परिषद्को विकास भयो ।[३३]

५. ईश्वरद्वारा राज्यको रचना :

मनुस्मृतिको अध्याय सातमा राजा एवम् राज्यको उत्पत्तिका बारेमा चर्चा गर्दै पहिले समाजमा राजा या राज्य नभएकाले सबै मानिसहरु भयद्वारा व्याकुल भएको हुँदा ती सबैको रक्षाका खातिर ईश्वरले इन्द्र, अग्नि, सूर्य, वरुण, चन्द्र, कुबेर आदि देवताहरुबाट अंश लिएर राजाको रचना गरेका हुन्[३४] भनिएको छ । इन्द्रादि देवताको अंशबाट बनेको हुनाले राजा सबै

---

२७ विराड् वा इदमग्रे आसीत् तस्या जाताया: सर्वभविमेदियमेवदं भविष्यतीति ।। –अ. वे. ८ । १० । १

२८ सोदक्रामत् सा गार्हपत्ये न्यक्रामत् । – अ. वे. ८ । १० । २

२९ सोदक्रामत् साह्वनीये न्यक्रामत् । – अ. वे. ८ । १० । ४

३० सोदक्रामत् सा दक्षिणाग्नौ न्यक्रामत् । –अ. वे. ८ । १० । ४ । ६

३१ सोदक्रामत् सा सभायां न्यक्रामत् । –अ. वे. ८ । १० । ४ । ८

३२ सोदक्रामत् सा समितौ न्यक्रामत् । –अ. वे. ८ । १० । ४ । १०

३३ सोदक्रामत् सामन्त्रणे न्यक्रामत् । –अ. वे. ८ । १० । ४ । १२

३४ अराजके हि लोकेऽस्मिन्सर्वतो विद्रुते भयात् ।
रक्षार्थमस्य सर्वस्य राजानमसृजत्प्रभुः ।। ३ ।।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

प्राणीमा तेजस्वी हुन्छ र ऊ मनुष्यको रूपमा देवता भएकोले बालक भए पनि उसलाई साधारण मनुष्य भनेर अवज्ञा गर्नु हुँदैन भन्ने धारणा पनि मनुले राखेका छन् ।[३५] मत्स्यपुराण लनायतका पुराणहरुमा पनि सबै प्राणीको रक्षाका लागि न्यायपूर्वक दण्डको प्रयोग गर्न स्वयम्भूले देवताहरुबाट अंश लिएर राजाको सिर्जना गरे भन्ने धारणा रहेको पाइन्छ ।

यो ईश्वरवादी धारणा ई.पू.५०० देखि ई. ५०० को अवधिमा रचिएका स्मृति ग्रन्थहरु र त्यसभन्दा पछि रचिएका पुराणहरुमा मात्रै पाइन्छ । त्यसभन्दा अगाडि यस धारणाको अस्तित्व कतै पाईंदैन । जब कि अन्य धारणाहरु ऋग्वेद, अथर्ववेद, ब्राह्मण ग्रन्थहरु, महाभारत र बौद्ध तथा जैन साहित्यका प्राचीन ग्रन्थहरुमा नै पाइन्छन् । यस तथ्यबाट ईश्वरवादी धारणा अरू वस्तुवादी धारणाहरुभन्दा पछिको हो भन्ने स्पष्ट हुन्छ । यो ईश्वरवादी धारणा वंशानुगत र निरंकुश राजतन्त्रात्मक शासन पद्धतिलाई मान्य देखाउनका निम्ति या समाजमा स्थापित गर्नको निम्ति मनोगत ढङ्गले अगाडि सारिएको देखिन्छ । राजा मनुष्यको रूपमा देवता भएको हुनाले उसको अवज्ञा गर्नु हुँदैन भन्ने मनुको कथनले यही दर्शाउँछ । मानिसद्वारा मानिसमाथि गरिने शोषण र शासनका विरुद्ध विद्रोह हुने भएकाले शासकलाई ईश्वरको अंश या प्रतिनिधिका रूपमा प्रस्तुतगर्न यो ईश्वरद्वारा राज्य र राजा सिर्जना भएको हो भन्ने धारणा प्रतिपादन गरिएको देखिन्छ ।

निष्कर्ष

समाजमा विद्यमान अराजक अवस्थाको अन्त्य गर्न वा मत्स्य न्यायको अवस्थालाई अन्त्य गर्न राज्यको उत्पत्ति भएको भन्ने धारणा र युद्धको क्रम वा क्रमिक विकासका दौरान राज्यको उत्पत्ति भयो भन्ने धारणा सबैले विशिष्ट वस्तुगत परिस्थितिमा राज्यको उत्पत्ति भएको मान्दछन् । यी मान्यताहरु सबैले पहिले समाज राज्यविहीन अवस्थामा रहेको स्वीकार गर्दै त्यस राज्यविहीनताको अवस्थाले गर्दा समाजमा अराजकता एवम् अव्यवस्था फैलिएको र बारम्बार युद्ध भई रहनाले जनतालाई आपत-विपत् परेको हुँदा

इन्द्रानिलयमार्काणामग्नेश्च वरुणस्य च ।
चन्द्रवित्तेशयोश्चैव मात्रा निर्हृत्य शाश्वती: ।। ४ ।। – मनु. ७ । ३

३५ यस्मादेषां सुरेन्द्राणां मात्राभ्यो निर्मितो नृप: ।
तस्मादभिभवत्येष सर्वभूतानि तेजसा ।। ५ ।।
बालोऽपि नावमन्तव्यो मनुष्य इति भूमिप: ।
महती देवता ह्येषा नररूपेण तिष्ठति ।। ८ – मनु. ७ । ३

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

उनीहरु आफैँले एक सङ्गठित शक्तिको निर्माण गरे, त्यही शक्ति राज्य हो भन्ने मान्दछन् । त्यसैले यी सबै धारणा वस्तुवादी धारणा हुन् । यिनीहरु सबैलाई एकै ठाउँमा समायोजन गरेर राज्यको उत्पत्ति सम्बन्धी एउटा पूर्ण धारणाको खाका तयार गर्न सकिन्छ । त्यसरी तयार गर्न सकिने धारणा यस्तो हुन सक्छ– पहिले समाजमा राज्यविहीन अवस्था रहेको थियो । समाजमा कुनै पनि नियम कानुन वा अनुशासन केही थिएन । त्यसले गर्दा मानव समुदायहरुभित्र अराजकता, अनुशासनहीनता, अव्यवस्था व्याप्त थियो । समुद्रमा ठुलो माछाले सानो माछा खाए जस्तै बलियाले निर्धालाई थिचोमिचो गर्ने र लुटमार मच्चाउने कार्य भई रहन्थ्यो । मानव समुदायहरुबीच बारम्बार युद्ध मच्चिने र ठुलो धनजनको क्षति हुने कार्य पनि भई रहन्थ्यो । ती सब समस्याबाट आजित भएका जनताहरु समस्या समाधानको खोजीमा स्वयम् अगाडि बढेर सुरुमा एउटा सामान्य सङ्गठित शक्तिको निर्माण गरी त्यसलाई नेतृत्व गर्न जिम्मा दिने अर्थात् नेता (राजा) छान्ने वा नियुक्त गर्ने काम समेत गरे । पछि त्यही सङ्गठित शक्ति क्रमशः बलियो हुँदै गएर शासन सत्ताको रूपमा विकसित भयो । बारम्बार युद्ध भई रहने हुँदा युद्धमा सबभन्दा बढी बहादुरी देखाउने व्यक्ति नेता हुनु स्वाभाविक थियो । युद्धमा खेलेको भूमिकाको आधारमा ऊ क्रमशः शक्तिशाली र स्थायी समेत बन्दै गयो । जनताले नेता (जसलाई राजा भनिन्थ्यो) छान्ने चलन हराउँदै गयो । बाबुको शेषपछि उसैको छोरा नेता वा राजा बन्ने वंशानुगत शासन प्रणालीको उदय भयो ।

●

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

दर्शन र संस्कृति

भिक्टर प्रधान

दर्शन र संस्कृतिको अन्योन्याश्रित सम्बन्ध छ, हाँस र हाँसको फुलको उत्पत्तिको प्रहेलिकाको जस्तो । संस्कृतिको दर्शन हुन्छ र दर्शनको पनि संस्कृति हुन्छ, दर्शनबाट संस्कृति जन्मन्छ र संस्कृतिबाट दर्शन । यी दुईको अन्योन्याश्रित कार्यकारण सम्बन्धको नैरन्तरिक चक्रमा मानव समुदायको जीवन पद्धतिको निर्माण र परिवर्तन भई रहने हो र त्यस क्रममा सभ्यताका अनेक खण्डीय इतिहास देखा परेका हुन् ।

तर यी बिचका अन्योन्याश्रित सम्बन्धका गूढ पहिल्याउनलाई दर्शन आफैँ के हो र संस्कृति भनेको पनि के हो भन्ने सुस्पष्टताको आवश्यकता पर्छ । सामान्यतया दर्शन भनेको जीवन जगत्को आध्यात्मिक चिन्तन भनेर र त्यस्तै संस्कृति भनेको परम्परागत रूपमा ग्रहण गरिएको जीवन शैली भनेर बुझिने गरिएको छ । यतिमै दर्शन र संस्कृतिको बुझाइलाई सीमित गर्दा दार्शनिक भनेको जिङरिङ्ग कपाल र लामा दाढीजुङ्गा पाल्ने, जीवन वा गार्हस्थ्यको व्यावहारिकतारहित, अध्यात्मको दुरूह कुरो गर्ने एक तमासको मान्छे हो तथा संस्कृतिको जगेर्ना भनेको अचेल चले झैं मुलुकका यावत् मोफसल वा प्रत्यन्त प्रदेशका कुनै जातजाति र समुदायमा प्रचलित सिङ्गो सांस्कृतिक विविधतालाई संश्लेषित झाँकी तुल्याई कुनै एक पर्वको नाममा राजधानी नगरको मूल केन्द्रमा रहेको सदर टुँडिखेलमा द्रव्यार्जनार्थी प्रदर्शन आयोजनमा ठोकिने ढोलकको ताल र त्यस तालमा नर्तन हो, त्यहाँ नगदमा साटेर चाखिने परिकार हो भन्ने बुझिन जान्छ । त्यही नै वा यति नै दर्शन र संस्कृति हुन् भने यी दुई बिचको अन्योन्याश्रितता खुट्ट्याउनु जरुरी हुँदैन ।

दर्शन भनेको झट्ट बुझ्दा ठानिने गरे जस्तो मानव जीवन जगत्को ईश्वरीय सम्बन्ध मात्र होइन । त्यो त दर्शनको एक पक्ष मात्र हो । संस्कृत

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

शब्द दर्शनको शाब्दिक अर्थ हेर्ने काम वा हेराइ हो । शास्त्रको रूपमा दर्शनको अङ्ग्रेजी शब्द फिलोसफीको शाब्दिक अर्थ प्रज्ञा वा ज्ञान प्रतिको लगाव वा प्रेम हो । संस्कृतमा दर्शन शब्दको लगत्तैको विस्तारित अर्थ देखेर जान्नु, बुझ्नु वा सम्झनु हो । न अङ्ग्रेजी न संस्कृत वाङ्मयले दर्शन शब्दको मूल अर्थमा ईश्वरीय ज्ञानलाई मात्र प्राथमिकतामा राखेको छ । परन्तु नेपाली कोशकारहरुले र संस्कृतबाट विकसित नव्य भारतीय आर्यभाषीहरुले व्यवहारमा दर्शन शब्दको लगत्तैको विस्तारित अर्थमा देव लगायत मान्यवरको दर्शन वा साक्षात्कार र ढोगभेट आदिमा रूढ गरेका हुनाले दर्शन शास्त्र भनेको ईश्वरको दर्शन वा प्राप्ति भन्ने हुँदै जीव-जगत् र ईश्वर बिचको सम्बन्धको अध्ययन वा ज्ञान भन्ने भ्रम फैलेको हो । तर यसलाई भ्रमै मात्र हो भन्न चाहिँ मिल्दैन । यो निश्चय नै कारणवश दर्शन शास्त्रको एक पक्ष हो, एक पक्षलाई नै दर्शनको सम्पूर्णता भन्न मिल्दैन तापनि व्यवहारमा दर्शन शास्त्रसित ईश्वर यो वा ऊ किसिमले टाँसिएर आएको छ, त्यसैले माथि कारणवश भनिएको हो । फिलोसफी शब्दको पनि ईश्वरसित कुनै सम्बन्ध छैन । दर्शन शास्त्रको खास अर्थ मानव प्रकृति र व्यवहार वा गतिविधिको वास्तविकता (तथ्य) को सिद्धान्तको खोज र पहिचान हो । त्यो खोज चाहे अध्यात्म धर्मको रूपमा होस् वा अर्थ, राजनीति आदि विषयगत रूपमा होस् । परन्तु फिलोसफीले पनि विस्तारित अर्थमा अध्यात्मलाई नै बढी आत्मसात् गऱ्यो ।

यसो किन भयो भने मानिसको विगत बारे आज जान्न सकिए जति प्राचीनतम इतिहासको आद्य कालखण्डमा विचारशील मानवको जन्म-मृत्यु जस्ता अमूर्त कुराको जिज्ञासाको शमन ईश्वरको परिकल्पनाले जादूमयी ढङ्गले गरिदिएको थियो । अनि ज्ञान प्रतिको लगाव दर्शन वा फिलोसफी हो भने त्यो लगाव भनेकै त्यो जादूमय अपरम्पार ईश्वरीय ज्ञान प्रतिको लगाव र प्राप्ति हुन गयो । सनातन भन्ने गरिएको र हाल विश्वमा प्रचलित प्रमुख धर्महरुका सापेक्षमा निस्सन्देह सनातन धर्म हिन्दू र त्यसको संस्कृतिले अपौरुषेय भन्ने गरेको वेदपूर्व अरू ज्ञानै नभए झैं मान्ने गरेको वैदिक युग र त्यस अघिको दक्षिण एसियाकै सिन्धु घाँटी सभ्यता र गङ्गा मैदानमा वैदिक सभ्यताको विकास गर्ने आर्यहरुले बसाइँ छाडेको थलो मध्यएसियाका तात्कालिक सभ्यताहरुले पनि देवपूजन अङ्गीकार गरिसकेको परिप्रेक्ष्यमा त्यस हाराहारी र पछिको समयमा विश्वभरि विकसित मानव गतिविधि वा प्रकृति प्रदत्त सभ्यता र संस्कृतिको मियोमा ईश्वर गजधम्म प्रतिष्ठित रह्यो मानव विकासको लगभग आजसम्मकै अवधिसम्मै । यस अवस्थामा दर्शन र ईश्वर

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

पर्यायवाची झैं बन्न गयो । आर्यावर्तखण्ड नेपाल देशीय सन्दर्भमा दर्शन भन्ने बित्तिकै साङ्ख्य, योग, न्याय, वैशेषिक, मीमांसा र वेदान्त षड्दर्शन र लोकायत दर्शनहरुलाई नै प्रथमत: सम्झने मानसिकता बन्यो ।

त्यसो भए यस लेखको आरम्भमै किन दर्शन वा फिलोसफी शब्दको प्राथमिक अर्थ ईश्वरीय ज्ञान मात्र होइन भन्नु पर्‍यो ? यसो भन्नुको कारण अब दर्शनले आफ्नो विषय र दायरा परम्परागत भन्दा भिन्न बनाउँदो छ र त्यसो गर्न यसलाई शब्दगत व्युत्पत्तिमूलक संरचनाले कुनै बाधा दिँदैन भन्नलाई हो । इसाको उन्नाइसौं शताब्दीसम्म ईश्वर प्रश्न नगरिने शाश्वत भएर स्थापित रह्यो । तर उन्नाइसौं शताब्दीसम्ममा ग्यालिलियो (इ.सं १५६४-१६४२), चार्लस् रोबर्ट डार्बिन (इ.सं १८०९-१८८२) र फ्रेडरिच विल्हेलम नित्से (इ.सं १८४४-१९००) आदिको जन्म र उनीहरुबाट प्रतिपादित सिद्धान्तले ईश्वरको अस्मितामा प्रश्न खडा गर्‍यो । कहाँसम्म भने ग्यालिलियोको पृथ्वीको आकार बारेको प्राप्तिले उनको आफ्नै जीवन कष्टपूर्ण भए पनि कालान्तरमा विश्वमा सर्वाधिक फैलेको क्रिस्तान धर्मग्रन्थका पुराना संस्करणमा रहेको पृथ्वी चेप्टो छ भन्ने पङ्क्ति नै हटाउनु पर्ने भयो । पूर्व र पश्चिम अर्थात् विश्वैभरि उन्नाइसौं शताब्दीसम्म संसारका सबै प्राणी अलग अलग सृष्टि भएका हुन् भन्ने विश्वास थियो । हिन्दू धर्म-दर्शनले मात्र मानेको वर्ण संरचनामा पनि ब्राह्मणदेखि शूद्रसम्मका मानव ब्रह्माका शरीरका भिन्नभिन्न भागबाट सृष्टि भएको मान्ने गरेकै छ । तर डार्बिनको विकासवाद जतिजति खण्डनदुरूह हुँदै गयो आम विश्वको मानव जीवन दर्शनमा बिस्तारो परिवर्तन तीव्र हुँदो देखियो । प्राचीनकालका विविध कालखण्डमा पनि ईश्वरको अस्तित्वमा हाँक दिने दार्शनिकहरु देखा नपरेका होइनन् । श्रमण बुद्धको इ.पू. ६०० को काल खण्डमै ८० भन्दा बढी दर्शनहरु दक्षिण एसियामा रहेको कुरा बौद्ध वाङ्मयले सङ्केत गर्छ जसमा प्रसिद्ध अनीश्वरवादी चार्वाक दर्शन पनि पर्छ । तर त्यति खेर चार्वाकले भस्मीभूत भएको शरीर कसरी फेरि आउँछ भनेर पुनर्जन्मको ईश्वरीय लीलाको खण्डन गर्न पनि ईश्वरकै चर्चा गर्नु परेको थियो । जर्मन दार्शनिक नित्सेले उन्नाइशौं शताब्दीमा ईश्वरको मृत्युको घोषणा गर्दा पनि ईश्वरकै नाम लिनु परेको थियो । त्यसैले हिजोको दर्शन ईश्वरीय सत्तालाई सकारे पनि नकारे पनि ईश्वरको चर्चाबाट बाहिरिन सकेको थिएन । हिजो बुद्ध दर्शनले ज्ञानलाई नै विज्ञान (विञ्ञान) भन्थ्यो भने आज विषयगत ज्ञान र वस्तुगत विज्ञानमा स्पष्ट अन्तर आइसकेको छ र ज्ञान अन्तर्गत पर्ने कतिपय विषय पनि विज्ञान सम्मत हुने कसरतमा रहेको छ । यस क्षेत्रमा सिग्मण्ड

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

फ्राइड (इ.सं १८५६-१९३९) देखिको आधुनिक मनोविज्ञानले नयाँ बाटो वा धार उजागर गरेको थियो ।

मानव जातिको अर्थमा आधृत युग विभाजनका हिसाबले नेपाल राज्य समेत आज सामन्तवादबाट पुँजीवादको युगमा प्रवेश गरिसक्यो, गर्न आँटेको छ वा गरिहाल्न अर्थात् एक पाइला पुँजीवादमा राखिसेकेको वा टेक्न पाइला उचालिसकेको छ भन्नेहरु वैचारिक माथापच्चिसीमा मूलतः तथाकथित राजनैतिक नेताहरु देखिन्छन् । यसको अर्थ नेपाल अब सामन्त वादको अन्तिम सँघारमा छ । मात्र देशका पुर, महापुर र दुर्गम विकट ग्राम बीचको आर्थिक अति विषमताको कारणले मात्र देश पुँजीवादमा प्रवेश गरिसक्यो र गर्दो छ-को विवादमा छ र यहाँ लम्बाचौडा विस्तारमा के भनिरहनु परोइन भने आद्यकालिक अज्ञानी मानवको ईश्वरीय रहस्यको अबोध जिज्ञासा पछि प्राचीन र मध्ययुगमा ज्ञानी मानवबाट सृजित ईश्वरको हाउगुजी त्रास सामन्तवादको पृष्ठपोषण थियो र विपर्यय । सामन्त वादको आफ्नै अन्त्यपछि त्यसको पृष्ठपोषणमा र त्यसलाई पृष्ठपोषण गर्न ईश्वरीय मियोमा दाइँ गरिएका दर्शनहरुको हालत अबका दिनमा के-कसो होला ? निश्चित छ जुन विज्ञान सम्मत छन् ती व्यवफत होलान्, जुन छैनन् ती ठ्यासफु बनेर इतिहासको गर्भमा सुरक्षित रहन्छन् । यो लघु लेखोट यही सँघारको अवस्थामा रहेर दर्शन र संस्कृतिको सम्बन्धनको चर्चामा केन्द्रित छ ।

दर्शन सग्लो विचार हो, यसको अधिष्ठाता हुन सक्छ । यो विचार मानव समुदाय विशेषको जीवन भोग पद्धतिबाट उद्‌बुद्ध हुन्छ । भोग पद्धति आफैँ संस्कृतिको प्रकार हो तथा दर्शन जब व्यवहारमा उत्रन्छ तब त्यो संस्कृति बन्छ । दर्शन जतिजति एक मूल चिन्तकबाट ज्ञानी चिन्तक हुँदै आम तिर अभिमुख हुन्छ त्यो सानो हुँदै ठुलो समूहमा संस्कृति बन्छ । साथै त्यसले विविधता सँगाल्छ । यस अर्थमा दर्शनको व्यावहारिक रूप संस्कृति हो र संस्कृतिबाट उद्‌बुद्ध वैचारिक गाम्भीर्य दर्शन हो । परन्तु संस्कृतिका अरू सीमा र परिवेश पनि छन् । त्यसैले दर्शनको व्यावहारिक रूप संस्कृति हो भनेर संस्कृतिलाई सीमाबद्ध गर्नु वा साँगुर्‍याउनु भन्दा दर्शन व्यवहारमा उत्रन संस्कृतिको सहारा लिन्छ तथा बदलिँदो संस्कृतिबाट नव दर्शनको उद्‌बोधन हुन्छ भन्नु राम्रो हुन्छ ।

संस्कृति के हो भन्ने बारे हामीले आ-आफ्ना धारणाहरु प्रस्तुत गरिरहनु भन्दा यस छोटो लेखको सीमाबन्धनलाई दृष्टिगत गरी नृवंशविज्ञानका दृष्टिले पहिलो पटक संस्कृतिलाई परिभाषित गर्ने एडवार्ड बर्नेट ट्वाइलर (इ.सं. १८३२-१९१७) को प्रसिद्ध भनाइलाई आत्मसात् गर्नु निर्विवाद हुने छ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

उनको भनाइमा संस्कृति भनेको मानवले समाजको सदस्यका रूपमा आर्जन गरेको ज्ञान, विश्वास, नीति चेतना, नियम, संस्कार र अरू तौरतरिका र आनीबानी हो । नृवंश विज्ञान र मानवशास्त्रमा संस्कृति आर्जित हुन्छ भन्ने कुरोलाई निकै महत्त्वका साथ लिने गरिन्छ । संस्कृति आर्जित हुन्छ भन्नुको अर्थ हो संस्कृति स्थिर हुँदैन । अनि के संस्कृतिको रूपमा व्यवहृत दर्शन स्थिर रहन्छ त सदासर्वदा ? त्यसैले हिन्दु धर्ममै आधृत अनेक दर्शन र मीमांसाहरु समयसमयमा देखा परेका हुन् र हिन्दू संस्कृतिका नियामक स्मृतिहरु पनि समयसमयमा देखा परेका हुन् परस्पर बाझिने नै गरी । दर्शनकै अनेक व्याख्याका रूपमा यी मीमांसा र स्मृतिहरु किन बने ? समय सापेक्षिक परिवर्तनहरुका कारण । वैदिक दर्शन अनुसार धर्ममा विचलन भए पछि त्यस विचलन वा विकृतिको विरोधमा जैन र बौद्ध दर्शनहरु देखा परे । श्रमण बुद्धको निर्वाणको लगत्तै (झन्डैझन्डै उनको जीवनकालमै) उनको दर्शनमा विचलन आई महायानी बौद्ध दर्शनको बीजाधान भइहाल्यो । जीवन दर्शनको मत भेदका कारण एकै धर्ममा अनेक सम्प्रदाय बन्छन् । हिन्दू धर्मकै पनि अनेक स्थूल र झिनामसिना सम्प्रदायहरु छन् ।

दर्शनका दुरूह कुरो र सम्प्रदायका मसिना अन्तरभेद वा तर्कवितर्क समेत सबै स्तरका मानिसका लागि उत्तिकै ग्राह्य हुँदैन । दर्शनले चिन्तन र प्रतिपादन गर्ने लौकिक जीवनजगत्का गम्भीर दुरूह कुरा ज्ञानीको लागि हो जो साँच्चै मोक्ष प्राप्त गर्न सक्छ, ब्रह्ममा लीन हुन सक्छ, निर्वाण हुन सक्छ वा अर्हतत्व प्राप्त गर्न सक्छ वा मुनि बन्न सक्छ; आम मानिसले बुझ्न सक्ने कुरो त्यों होइन । सोही कारण नेपालमा बहुसङ्ख्यक जनताले अङ्गीकार गरेको हिन्दू धर्ममा पनि ईश्वर प्राप्तिका मार्गहरु अनेक बने । दुरूह ज्ञानमार्ग ज्ञानीका लागि र सरलभन्दा सरल सगुण भक्तिमार्ग आम सर्वसाधारणका लागि । परन्तु सगुण भक्तिमार्गमा दार्शनिक ज्ञान ज्ञानमार्गमा जत्तिकै सग्लो रहन सक्दैन । सर्वसाधारणको लागि अमूर्त दर्शनका व्यावहारिक पक्ष बुझाउन सदृश्य बोधको लागि कथाहरु जन्मे, त्यसैका उदाहरण हुन् हिन्दू धर्मका अनेक पुराण र पुराकथा (मिथ) हरु, बौद्ध धर्मका जातक कथाहरु इत्यादि । पछि धर्ममा लीन राख्न त्रासका लागि पनि कतिपय कथा बने । वेदैमा पनि वैदिक मन्त्रहरुका साथ उही बेला अनेकससाना कथागत स्वरूपहरु देखा परिसकेका थिए, यथा यम र यमीका कथा ।

जब कथाहरुको सहारामा दर्शन अर्थिने प्रयास गर्छ विम्बविधानको ठूलो भूमिका रहन्छ । पुराणका कुरा देवताका अतर्क्य कुरा भनेर स्वीकार्य हुँदै आए पनि यदि ती पुराकथा (मिथ) हुन् भने पुराकथागत संरचना त्यसमा हुनु

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

पर्छ अन्यथा ती धर्म वा संस्कृतिको अङ्ग भएर परम्परित हुन सक्दैनन् ।

डार्बिनले लामो जीव वैज्ञानिक यात्रा पछि आफ्नो विकासवादी सिद्धान्त मात्र प्रस्तुत गरे, उनले ईश्वरको संप्रभुतासँग सोझै लाप्पा खेलेनन् । लाप्पा खेल्ने नै नियत नभए पनि डार्बिनको विकासवाद तथा विश्व मानवको सामूहिक मनोविज्ञानको आधारमा सिग्मन्ड फ्रायडले आफ्नो पछिल्लो ग्रन्थ 'मोसेज एन्ड मोनोथिजम' मा अनादि, अगम्य र अनन्त भनिँदै आएको ईश्वरको आफ्नै जन्म र तत्पश्चात् विकसित नियम अर्थात् धर्म र संस्कृतिको मनोविज्ञान सम्मत धारणा प्रस्तुत गरे । उनले आदिम सर्वसत्तावादी पुरुष-नायकजन्य ईश्वरको जन्म भएको र कमजोर अर्थात् सर्वसत्तावादी नायकको पिसाइमा परेका पुरुषहरुबाट सर्वसत्तावादी सर्वशक्तिमान् पुरुषको हत्या पछि आफूहरु सत्तासङ्घर्षी विनाशबाट जोगिन गरिएको बारना अर्थात् सम्झौतामयी नियमको विस्तारमा संस्कृति र धर्मको विकास भएको अवधारणा प्रस्तुत गरे । यो उनको पितृरथी ग्रन्थीको निचोड मध्येको एक खण्ड हो । उनका समकालिक कार्ल गुस्ताभ युङ (इ.सं.१८७५-१९६१) ले फ्रायडको यस धारणामा टेकेर सामूहिक अवचेतनमा निहित मानव आद्यरूपको विश्लेषण गरे । मानव आद्य रूप अनिवार्यत: सामूहिक अवचेतनमा हुन्छ । पुराकथा सामूहिक अवचेतनको प्रतिफलित वा प्रक्षेपित रूप हो । युङको विचारमा सामूहिक अवचेतन भनेको हरेक मानिसको मानसपटलमा निहित वंशानुगत महान् सत्यको भण्डार हो जहाँबाट व्यक्तिको आत्मानुबोधको लागि आधारभूत र विश्वसनीय मार्ग दर्शन हुन्छ अर्थात् त्यस भण्डार खण्डबाट मानिसको आत्मानुबोध सञ्चालित हुन्छ । मिथमा त्यो प्रतिविम्बित भएको हुन्छ । त्यसैले त्यो आधारभूत सञ्चालक शक्ति पत्ता लगाउन मिथ समाजशास्त्र र नृवंशविज्ञानको विषय बन्यो । फ्रायडले सिङ्गो धर्मको बारे चासो राखे भने युङले त्यसका कथाहरु उधिन्ने काममा बढी चासो राखे । युङको विचारमा पुराकथाका सामग्रीमा मानव समाज वा समूहको साथै मानव जातिकै हिस्सा हुन्छ ।

यहाँ दर्शनबाट टाढा गएर मनोविज्ञानको सिद्धान्तको यति लामो चर्चा गर्नाको कारण नेपालमा बहुसङ्ख्यकको सम्बन्ध भएको हिन्दु धर्ममा प्रचलित कुनै पुराकथाको नृवंशवैज्ञानिक व्याख्या गर्दा कस्तो परिणाम निक्लेला भन्ने नमुना झाँकी प्रस्तुत गर्नको लागि हो । ग़णेश हिन्दू संस्कृतिमा अग्रपूज्य देवता हुन् । उनको पूजा विना अन्य पूजा वा कुनै धार्मिक शुभकार्य अघि बढ्दैन । हिन्दु पुराण अनुसार यिनले महादेवबाट यो वरदान पाएका हुन् । एक पटक महादेवले आफ्ना दुई पुत्र गणेश र कुमारलाई जसले छिटो विश्व

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

परिक्रमा गर्न सक्छ त्यसलाई वरदान दिने कुरा गरे । कुमार आफ्नो वाहन मयूर चढेर उत्निखेरै विश्व परिक्रमाको लागि उडे । तर गणेश आफ्नो वाहन छुचुन्द्रोको सल्लाहमा मातापितासँगै बसिरहेको ठाउँमा गई मेरो लागि पर्वत, समुद्र र समस्त विश्व भनेकै तपाईंहरु हुनु हुन्छ भनेर तीन पटक प्रदक्षिणा गरी अघिल्तिर थपक्क बसे । पुत्रको पितृ भक्तिबाट खुसी भई महादेवले कुनै शुभ कार्यमा पहिला गणेशलाई पुज्नू नभए कार्य सफल हुँदैन भनेर वरदान दिए । कुमार फर्कँदा गणेशले विश्व परिक्रमा नै नगरी वरदान पाएको देखेर छक्क र दुःखी भए । अनि महादेवले साँच्चै विश्वपरिक्रमा गर्ने कुमारलाई गणेश पछि पूजा गरेर मात्र शुभकार्यको थालनी गर्नु भनेर वरदान दिए ।

यसरी हिन्दू पूजाविधिसित सम्बन्ध राख्ने यो पुराकथा निकै अर्थ पूर्ण छ । साँच्चै काम गर्नेले भन्दा चाकडी गर्नेले आफ्नो काम फत्ते गर्छ भन्ने सङ्केत त यस कथामा छ । यो कुरो पनि आद्य विम्बको रूपमा लिन सकिन्छ तर कुरो यही भए पनि यतिले यस पुराकथाको कुरो सकिँदैन । गणेशको अर्को नाम विनायक हो जसको अर्थ हुन्छ विपरीत नायक अर्थात् खल नायक । यिनको अर्को नाम हो गणपति अर्थात् समूहको नायक जसको सङ्केत हो गुण्डाको नाइके । वास्तवमा आदिम आर्य हिन्दुका पुर्खाका काम यस्ता विनायकहरुबाट बिथोलिएको कारण आफ्नो कार्य सिद्धिका लागि यस्ता विनायकहरुलाई पूजा गरी शान्त पारे पछि मात्र आफ्नो मूल कर्म अर्थात् अन्य शुभ पूजा वा कार्य थाल्नु पर्छ नत्र बिथोलिन्छ भन्ने आद्य भाव गणेशको अग्र पूजनको हिन्दू संस्कृतिसित सम्बद्ध माथिको शिव वरदान-कथाले जनाउँछ । यो कुरोलाई सिद्ध गर्न अरू कथाले पनि मदत गर्छ ।

अर्को कथाले भन्छ गणेश देवी पार्वतीका योनिज होइनन् । पार्वतीले महादेवको अनुपस्थितिमा आफ्नो शरीरको मयलबाट गणेश बनाई आफ्नो घर बाहिर रक्षार्थ राखेको बेला गणेशले महादेवलाई भित्र छिर्न नदिँदा महादेवले उनको टाउको काटिदिएका र पछि पार्वतीको आग्रहमा हात्तीको टाउको जडान गरिदिएका हुन् । अग्रमहिषीको विकार रूपी मयलबाट जन्मनु अर्को विम्ब हो । छोराकै रूपमा पुट पाएका गणेश सत्तालाई पनि नटेर्ने हुँदा सत्ताबाट मृत्यु आसन्न दमनपछि ठिक बाटोमा आएर सत्ता स्वीकार्नु अर्को विम्ब हो । गणेश लम्बोदर हुनु अर्को विम्ब हो । विस्तारभयले ती सबको यहाँ चर्चा गरिएन । तर यहाँ बिर्सन नहुने कुरो छ– गणेश पछि कुमारको पूजा किन ? गणेश गुण्डागणका नायक अर्थात् विनायक हुन् तर शिव वीर्यज स्कन्द कुमार चाहिँ सेना नायक हुन् । गुण्डाको मुख बुझो लगाए पछि कुनै

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

पनि काम सफल पार्न आफ्नै सेना नायक अर्थात् शक्तिलाई पूजा गर्नु हो गणेश पछि कुमारको पूजा गर्नु । यहाँ विस्तार भयले संक्षेपमा पुराकथाको विम्ब सङ्केत गर्न खोजिएकोले कतिपय अस्पष्टता पनि रहेको होला, यी नमुना मात्र हुन् ।

परन्तु धर्मसित सम्बद्ध भएर आउँदैमा सबै कथालाई उही श्रेणीमा राख्न सकिँदैन । कथा कति व्यापक छ र कसरी आएको छ भन्ने कुरो पनि मननीय हुन्छ । व्यापकता मात्रै पनि सबै थोक होइन । लोक जीवनमा आए पछि दार्शनिक गुह्य र गूढता बहुधा हराइसकेको हुन्छ र मनोरञ्जनात्मकताले व्यापकता र अन्धभक्ति वा परम्पराद्वारा निरन्तरता पाउन थालेको पनि हुन्छ । दर्शन र संस्कृतिको विस्तारका सम्बन्धमा अर्को मननयोग्य कुरो के पनि हो भने दर्शन विशेषमा निष्ठ संस्कृति बुज्रुकहरुको सानो समूहमा विशेष चोखो रूपमा सम्भव हुन्छ । त्यसले जब विस्तारको बाटो तताउँछ त्यसमा विभेद, विकृति र विचलन हुन थाल्छ किनभने विस्तारकै क्रममा सांस्कृतिक मिश्रण हुन्छ, यस क्रममा ठुलो वा प्रभावशाली संस्कृतिले सानो समूहको संस्कृतिलाई बढी प्रभावित गर्छ र दर्शनले जटिल सांस्कृतिक रूप धारण गर्ने क्रममा दार्शनिक गाम्भीर्य गुमाउँदै र त्यसमा अनेक अर्थोक थपिँदै जान्छ । गुमाउँदा त गुमाइहालिन्छ, थपिँदा विचलन पनि हुँदै गर्छ । उदाहरणार्थ यहाँ फागु पर्व, पितृ श्राद्ध आदि केही उदाहरण संक्षेपमा दिने प्रयास गरिने छ ।

फागु पर्व देशमा निकै प्रचलित पर्व हो । यसको आरम्भ कसरी भयो भन्ने विषयमा अनेक कथा गाँसिएका छन्, तर ती सबैको उत्तिकै नृवंशवैज्ञानिक महत्त्व हुँदैन । पर्व किन मनाइएको हो भनेर जब धेरै कथा देखा पर्छ ती अनेक कालखण्डमा थपिएका हुन् भन्ने स्वत: स्पष्ट हुन्छ । यसमा होलिका दहन, कामदेव भस्म र कृष्ण वा रामसित सम्बद्ध कथाहरु आउँछन् । राम वा कृष्ण काल गुमनाम ऐतिहासिक मानव नायक माने पनि विष्णुको अवतार माने पनि यिनी वैदिककालिक होइनन् तर फागु पर्व वैदिक पर्व हो त्यसैले यससित जोडिएका राम वा कृष्णकालिक कथा यस पर्वको आरम्भको कारक होइनन् । बरु ती कथासम्बद्ध अवसरमा पनि होली अबिर रङ खेलेर रमाए होलान् भनेर मानौं, बस । होलिका दहनको कथा होली पर्वसित सम्बद्ध लौकिक शब्द 'होलाका' वा 'होराका' सितको सादृश्यले पछि गाँसिएको हो भन्ने मेरो ठनाइ छ, त्यो पनि वैष्णव सम्प्रदायको प्रभुत्व भएको समय र स्थानबाट । होली पर्वसित सम्बद्ध कामदेव भस्मको कथाले भने मिथकीय अर्थ वहन गर्दछ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

यो पर्व प्रारम्भमा लोकायत भूमि पूजा थियो, वर्तमान नेपाली उँध्यौलीउँभौली जस्तै । यो सम्भवत: वैदिककालभन्दा अगाडिदेखि थियो र आप्रवासी आर्यहरुले यायावर जीवन त्यागेर गङ्गा मैदानमा कृषि जीवन थाले पछि यसलाई गौरवका साथ आत्मसात् गरे । अथवा यो खगोल शास्त्रीय ज्ञान वैदिककालमै सुरु भएको थियो । दक्षिण एसियाभरिका हिन्दूहरु होली पर्व अनेक स्थानभेद रूपमा मनाउँछन् । नेपालको पहाडी खण्डमा नभए पनि तराईका खासखास स्थानीय संस्कृति र भारतको मध्यदेशीय संस्कृतिमा होली पर्वमा भरखर पाकेको वा पाक्दै गरेको चना होली पर्वमा प्रथमवार पोलेर प्रसादको रूपमा बाँड्ने चलन छ । त्यस पछि यो अन्न खान स्वीकृत हुन्छ । यो अन्न पोल्ने पर्व वा समारोहलाई 'होरा', 'होरहा' आदि स्थानभेदमा कहिन्छ । यही लोकायत होली पर्व हो– ज्यान सन्त्रासमय शीतकालको समाप्तिको मौसममा पाक्न लागेको बाली पोलपाल गरेर खाई प्राण धानिंदो अवसर । पोलेको चनाको दाना खाने मात्र होइन यस अवसरमा दहन गरिने 'सम्मत' मा पनि कतिपय ठाउँमा चनाको बोट अनिवार्य छ । सम्मत शब्द यो पर्वको अर्को महत्त्वपूर्ण पक्ष हो । यो शब्द सम्पात शब्दको अपभ्रंश हो । खगोल शास्त्रमा विषुवत् वृत्त र क्रान्ति वृत्तको मिलन बिन्दु सम्पात हो र यही बिन्दुबाट राशिचक्रको गणना हुन्छ । वैदिककालको कुनै कालखण्डमा यस बिन्दुबाट वर्ष गणना गरिन्थ्यो (यो बिन्दु करिब दुई हजार वर्षमा करिब महिना दिन अन्तर हुने हुँदा चार हजारवर्षको वैदिक कालमै दुई पटक महिना मिलान गरिएको मानिन्छ । त्यसैले माघे सङ्क्रान्ति, श्रीपञ्चमी आदि पनि वर्षारम्भकै पर्वको रूपमा मनाइन्छन् । यसलाई मिलान गर्न विश्वमा बेलाबेला पात्रोको संशोधन गरिन्छ । नेपालमा पनि वि.सं. २०६६ मा यस्तै संशोधन गर्ने कुरा चलेको थियो । तर संशोधन चाहिँ भएन । भनिन्छ अहिले गणनामा २४ दिनको अन्तर परिसकेको छ । होलीमा सम्पात दहन गरी नयाँ वर्षारम्भ भएको पर्व मानिएको छ ।

आधुनिक समाजशास्त्र-नृवंशशास्त्रले यसरी दर्शन र संस्कृतिका विगत उत्खनन मात्र होइन वर्तमान उपादेयताका बारेमा पनि चिन्ता गर्छ । उदाहरणार्थ हाल हामी कहाँ प्रचलित किरिया कर्मको सुधार र पशुबलि प्रथामा रोकका प्रसङ्ग अघि सार्न सकिन्छ । अहिले केही जातिमा पितृ श्राद्धमा मांस वर्जित छ । इ.पू. पाँचौं शताब्दीतिर पितृ श्राद्धमा खसी-बोका काटी मांस भोजन गर्ने परम्परा भएको बौद्ध साहित्यले जनाउँछ (मतकभत्त जातक) । अहिले केही जातिका श्राद्धमा मांस भोजन नगरे पनि पिण्डदानमा गैंडाको मासुको खगौटो भने प्रयोग गरिन्छ । यसबाट आदिकालमा श्राद्धमा

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

मासु वर्जित थिएन भन्ने ज्वलन्त सङ्केत गर्छ जुन कुरो मनुस्मृतिले पनि छर्लङ्ग बताउँछ । हामीकहाँ धार्मिक कुराको प्रसङ्गमा मनुस्मृतिको निकै उदाहरण दिइने गर्छ जुन इ.पू. दोस्रो शताब्दी (शुङ्गवंशी राजा पुष्यमित्र इ.पू. १८५-१४९) तिर लेखिएको मानिन्छ । त्यस स्मृतिले पितृ कुन मासुले कति तृप्त हुन्छ भन्ने लामो चर्चा गरी गैँडाको मासुले अनन्त कालसम्म तृप्त हुन्छ भन्ने कुरा मनुस्मृतिको तृतीय अध्यायमा गरेको छ भने महर्षि ऋषि व्यासका उक्ति मानिने व्यासोक्तिले अरू बेला मांस भोजन नगरे पनि श्राद्धमा निमन्त्रित ब्राह्मणले मांस भोजन गर्नु पर्ने विधान उल्लेख गरेको छ (रजनीकान्त शास्त्री, हिन्दू जातिको उत्थान र पतन, अनु. तिलकप्रसाद लुइँटेल, विद्यार्थी पुस्तक भण्डार, काठमाडौँ, वि.सं. २०६१, पृ. ९२-९३) । नेवार जातिमा श्राद्धमा मांस भोजनको चलन छ तर खस समाजमा यो चलन छैन । आजकल नेवार समाजमा पनि मांस भोजनको चलन घट्दो छ । वर्तमानमा श्राद्धमा मांस भोजन नहुनु सामाजिक चेतनामा आएको परिवर्तन हो । अहिले आएर देवमन्दिरहरुमा पशुबलिको पनि विरोध हुन थालेको छ । पाँच वर्षे गढीमाई मेलामा हुने व्यापक पशुबलि गत वर्ष रोक्ने निकै प्रयास भएको थियो । भारतमा भन्दा नेपालका हिन्दु मन्दिरमा व्यापक पशुबलिको परम्परा रहनाको कारण यहाँको हिन्दु संस्कृति भनेको शाक्त वा तान्त्रिक दर्शनमा आधारित संस्कृति हो भन्ने कुराको हेक्का राख्नु पर्छ । काठमाडौँ उपत्यकाका गणेशलाई पशुबलि चल्छ भन्ने सुन्दा उपत्यका बाहिरका धेरैलाई आश्चर्य पनि लाग्छ । नेपाली हिन्दु संस्कृति मूलतः शाक्त (शक्ति पूजन) दर्शनमा आधृत छ, जसमा तन्त्रयान पनि मिश्रित छ । नेपालमा परम्परागत रूपमा प्रचलित बौद्ध संस्कृतिमा पनि तन्त्र दर्शन मिश्रित भएको हुँदा यहाँ आश्चर्यमय तवरले हिन्दु र बौद्धहरु मिलिजुली शदियौँदेखि रहेका छन् । परन्तु समय अनुसार बलिप्रथामा मानिसको अरुचि बढ्दै गएकोले अहिले हिन्दु शाक्त मन्दिरहरुमा पनि बलिलाई दुरुत्साहित गर्ने मानसिकता बढ्दो छ र नरिवल बलिको प्रचलन बढ्दो छ ।

यस्ता परिवर्तन ठिक हो वा होइन भन्ने जिकिर यो लेखको अभीष्ट होइन । यहाँ यी कुरा किन उठाइएको हो भने माथि उल्लेख भए झैं दर्शन व्यवहारमा उत्रन संस्कृतिको सहारा लिन्छ तथा बदलिँदो संस्कृतिबाट नव दर्शनको उद्बोधन हुन्छ भन्न देखाउनको लागि हो । यसै कारण समाज विज्ञानमा ब्रेनिस्ल कास्पार मालिनोवेस्की (इ.सं. १८८४-१९४२) बाट कार्य निष्पन्नता (कार्यफलदायी) सिद्धान्त देखा पर्‍यो, जसले संस्कृतिका घटकहरुको उपादेयता, प्रयोग र विशेषतामा जोड दिएर समाजको अध्ययन पद्धति

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

थाल्यो । संस्कृतिको शक्तिशाली वेगको अध्ययनको लागि यो सिद्धान्त देखा पऱ्यो । मालिनोवेस्कीको भनाइमा संस्कृति अनुकूलनशील हुन्छ, त्यसैले कुनै पनि संस्कृतिले जीवावश्यकता पूरा गर्दैन भने त्यो संस्कृति टिक्दैन । उनले संस्कृतिमा जीवावश्यकताको निकै जोड दिएका छन् । माथि दिइएकै उदाहरणबाट यस कुराको सङ्केत पाइन्छ । दर्शनले कथाको रूप लिने र कथाले मूल मर्मलाई छोपिदिने गर्दै संस्कृति बिस्तारो प्रारम्भिक दर्शनबाट टाढिँदै जान्छ । यो कुरो धर्म दर्शनमा मात्र होइन कुनै पनि दर्शनले यदि संस्कृतिको रूप धारण गर्छ भने यस्तै हुन्छ । उदाहरणार्थ राजनीति वा अर्थ दर्शनमा आधृत मार्क्सवादलाई नै पनि लिन सकिन्छ । दर्शनको रूपमा मार्क्सवाद ज्युँकात्युँ रहे पनि सो दर्शनको आधारमा हिजो निर्मित सोभियत सङ्घ वा लाल चीनको संस्कृति र आजको त्यहाँको संस्कृतिमा निकै अन्तर आएको छ र नेपालको मार्क्सवादी राजनीति दर्शनमा समेत परिवर्तन आएको छ ।

आजको नेपाली समाजमा देखा परेको सांस्कृतिक अनुकूलन, नेपाली आम मानसिकता आदिमा निस्सन्देह इस्वीको उन्नाइसौं शताब्दीदेखि देखा परेका वैज्ञानिक अनेक चेतनाको समेत प्रमुख भूमिका छ, जसबारे संक्षिप्त सङ्केत माथि गरिसकिएको छ । आजको नागर जीवन विशेषमा (मूलत: राजधानी नगरमा) विश्वव्यापीकरणको प्रभाव वा बहानामा गैर क्रिस्तान युवा जमात समेत नयाँ वर्षको नाममा क्रिसमस पर्व मनाउन हौसिएका देखिन्छन् । छठ पर्व पहाडिया र मुसलमानले पनि मनाउन थालेको र तीज पर्व सुदूर पश्चिमका पहाडी सदरमुकामी पुरुष नारीहरुले पनि त्यहाँ जम्मा भएका जागिरे परिवारका महिलाहरुको सरसङ्गतमा मनाउन थालेको देखिन्छ । यो सम्पर्कका कारण भएको सांस्कृतिक विस्तार हो । सम्पर्कले संस्कृतिको आर्जन हुन्छ भन्ने समाजशास्त्रीय सिद्धान्त नै हो तर हिजो ईश्वरीय शक्तिको दर्शन र आस्थाका साथ आर्जित भयो र हिन्दु संस्कृतिले दरिलो विस्तार पायो, तर आज त्यसरी दर्शन सहित नभई बाह्य रमिते देखासिखीमा भएको प्रतीत हुन्छ । त्यसैले यस्ता आर्जनले संस्कृतिको आरम्भकालिक दर्शनलाई आजको घडीमा यथावत् ग्रहण गरिँदैन । उहिले र अहिले पनि आर्जन जीवोपयोगिता वादसित सम्बद्ध छ । अहिले ईश्वर केन्द्री दर्शन कमजोर हुँदै गएको हुँदा नेपाली हिन्दु दर्शनमा आधृत कतिपय संस्कृति हेर्दाहेर्दै लोप भएको र कतिपय संस्कृति धर्म-दर्शनलाई थाती राखी वा पन्छाई अन्य आवश्यकता पूर्तिका लागि आर्जन भई रहेको प्रतीत हुन्छ, जसमा चयनको विकल्प पनि सामाजिक सित हुन्छ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

यी सबै सैद्धान्तिक र व्यावहारिक पक्षको चर्चाको मूल अभीष्ट के हो भने आजको संस्कृतिमा हिजोको दर्शन छैन र सामाजिक संरचना पनि भत्कँदो छ र संस्कृतिले नव मोड लिँदो छ । त्यसो भन्नुको अर्थ आजको संस्कृति नवदर्शनको जन्म दिने तरखरमा छ र केही हदसम्म नवदर्शनको खाका आफैँ कोरिसकेको छ । अर्थ, इतिहास वा राजनीति दर्शनका चिन्तकहरुले आआफ्नो विषयगत अध्ययनका अतिरिक्त धर्मदर्शनका चिन्तक दार्शनिकहरुले बदलिँदो नेपाली समाजको सापेक्षतामा दर्शनको नवव्याख्यामा चिन्तन गर्नु पर्ने बेला आएको झैँ अनुभूत हुन्छ । बहु जाति बहु धर्मको बहु सांस्कृतिक फूलबारी नेपालमा नेपाली राजनीतिले फलाकिरहेको जस्तो नयाँ साझा नेपाली संस्कृतिको निर्माण खोजिएको हो भने अहिले नेपाली समाजमा विकास भई रहेको जस्तो स्वरूपले सम्भव छैन । नेपालका जातजातिको संस्कृतिको मियोको रूपमा रहेको पुरानो दर्शन भत्किरहेको जीवोपयोगितावाद र राष्ट्रोपयोगितावादमा आधृत नयाँ दरिलो दर्शनको निर्माण पनि भइनसकेको तरल अवस्थामा नयाँ साझा नेपाली संस्कृतिको निर्माणको कोरा नारा चाहिँ विश्वव्यापीकरणको बहावमा हामीले आफ्नो सांस्कृतिक महिमा गुमाउने खतराको सङ्केत पनि हो भन्ने कुरा गम्भीरताका साथ मनन गरिनु आवश्यक छ । दरिलो दर्शनले संस्कृतिलाई बाँध्ने वा आफ्नै गतिमा निर्मित संस्कृतिलाई दार्शनिक व्याख्या गर्ने भन्ने दुई बाटा रहन्छन् । पहिलोको लागि कुनै दार्शनिकले नयाँ दर्शन निर्माण गरे जस्तै दरिलो वैचारिक नेतृत्वको आवश्यकता रहन्छ र दोस्रोको लागि चाहिँ मानवशास्त्री-समाजशास्त्रीहरुको गम्भीर चिन्तनको आवश्यकता रहन्छ ।

●

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

शैवतन्त्र अन्तर्गतको क्रमदर्शन : सङ्क्षिप्त विवेचन

माधवप्रसाद लामिछाने

१.पृष्ठभूमि

काश्मीर शैवदर्शनका रूपमा प्रसिद्ध क्रम, कुल, त्रिक, प्रत्यभिज्ञा, स्पन्द आदि दर्शनहरुमध्ये क्रमदर्शन काश्मीरमै उद्भव भई विकसित बन्न पुगेको सबैभन्दा प्राचीन दर्शन हो । स्पन्द र क्रम दर्शनलाई छोडेर काश्मीर शैवदर्शनका उपर्युल्लिखित अन्य दार्शनिक परम्पराहरु अन्यत्रबाट काश्मीरमा पुगी त्यहाँ विकसित बन्न पुगेका हुन् भन्ने धारणा पाइन्छ ।[१] काश्मीर शैवदर्शनका कुल, स्पन्द, प्रत्यभिज्ञा आदि दार्शनिक परम्पराका साथै क्रमदर्शनलाई पनि स्वतन्त्र दार्शनिक परम्पराका रूपमा गणना गरिएको छ । यद्यपि यस दर्शनलाई स्वतन्त्र दार्शनिक परम्पराका रूपमा गणना गर्ने विषयमा तून गौड्रियान, आन्द्रे पादु, लिलियन सिलवर्न, मार्क डिच्कोफ्स्की आदि पाश्चात्त्य विद्वान्हरुले सन्देह व्यक्त गरेका छन् ।[२] उनीहरु क्रमदर्शनलाई कुलदर्शनकै अवान्तर धारा मान्दछन्[३], तर ऐतिहासिक दृष्टिले अवलोकन गर्ने हो भने यस परम्पराको स्वतन्त्र अस्तित्वका पक्षमा प्रशस्त प्रमाणहरु पाइन्छन् । अभिनवगुप्तले 'श्रीमालिनीविजयवार्तिक' नामक ग्रन्थमा क्रमदर्शनलाई एउटा स्वतन्त्र दार्शनिक परम्पराका रूपमा उल्लेख गरेका छन् ।[४] 'श्रीतन्त्रालोक'मा पनि उनले क्रमदर्शनलाई एउटा स्वतन्त्र मतका

---

१ नवजीवन रस्तोगी (ई.सं. २०११), काश्मीर की शैवसंस्कृति मे कुल और क्रम मत, पृ. ३ ।

२ पूर्ववत् ।

३ पूर्ववत् ।

४ अतिमार्गक्रमकुलस्रोतोऽन्तरादिषु... ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

रूपमा मान्यता दिँदै पूर्ण अहंविमर्शमा आरूढ हुनका लागि क्रमसम्बद्ध यथोचित मन्त्रसमूहको निरूपण गरेका छन् ।[५] 'महार्थमञ्जरी'नामक ग्रन्थको परिमलव्याख्यामा प्रत्यभिज्ञा तथा क्रमलाई स्वतन्त्र दार्शनिक धाराका रूपमा स्वीकार गर्दै यी दुई धाराका बीच धेरै भिन्नता नरहेको स्पष्ट पारिएको छ ।[६] उपर्युल्लिखित अन्त:साक्ष्यका अतिरिक्त क्रमदर्शनलाई स्वतन्त्र दार्शनिक मतका रूपमा स्थापित गर्ने केही बाह्य साक्ष्यहरु पनि छन् । जस्तै यस मतको उद्‌गमस्थल काश्मीर रहेको कुरा माथि नै उल्लेख भइ सकेको छ । यस मतको आफ्नै ऐतिहासिक परम्परा रहेको छ । प्रत्यभिज्ञादर्शनका अवतारक सोमानन्द, त्रिकसिद्धान्तका अवतारक वसुगुप्त, कुलसिद्धान्तका अवतारक मत्स्येन्द्रनाथ भए झैं क्रमसिद्धान्तका अवतारक शिवानन्द प्रथम रहेका छन् ।

उपर्युक्त अन्त:साक्ष्य एवं बाह्य साक्ष्यहरुले क्रमदर्शनलाई काश्मीर शैवदर्शनका विभिन्न दार्शनिक परम्पराहरुमध्ये एउटा स्वतन्त्र दार्शनिक परम्पराका रूपमा स्वीकार गर्न प्रशस्त बल प्रदान गरेका छन् ।

२. क्रमको अर्थ र परिभाषा

'क्राम्यते क्रमते वा सर्वं' विग्रहमा कर्त्रर्थक 'अच्' प्रत्यय र 'क्राम्यन्ति वस्तूनि जडाजडसाधारणानि यस्मिन्' विग्रहमा 'घ' प्रत्यय लागेर क्रम शब्दको निर्माण हुन्छ । एउटै परा संवित् अर्थात् चितिशक्तिमा सृष्टि, स्थिति, संहार र अनाख्यारूप भेद देखिनु नै क्रम हो भनी महानयप्रकाशमा भनिएको छ ।[७] उपर्युक्त भनाइबाट एउटै स्वतन्त्र चितिशक्ति सृष्टि आदि भेदको अवभासनका लागि खेचरी आदि विविध शक्तिका रूपमा देखापर्छ र विश्ववैचित्र्यको निर्माण हुन्छ । आचार्य पुण्यानन्दले क्रम 'पदविक्षेप' र

श्रीमालिनीविजयवार्तिक, १।१९२

५ अथ यथोचितमन्त्रकदम्बकं त्रिककुलक्रमयोगि निरूप्यते ।
तावद् विमर्शनारूढधियां तत्सिद्धये क्रमात् ।।
- श्रीतन्त्रालोक, ३० आह्निक, १ श्लोक ।

६ अनेन श्रीमहार्थत्रिकदर्शनयोरन्योन्यं नात्यन्तं भेदप्रथेति व्याख्यातम् ।
- महार्थमञ्जरी (परिमलव्याख्या), पृ. ९२ ।

७ भेदैश्चतुर्भिरिकस्यां शक्तौ यत् क्रमणं क्रमात् ।
सृष्टिस्थितिलयानाख्यैः स क्रमः परिकीर्तितः ।।
- महानयप्रकाश (शितिकण्ठ), ३।६

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

'क्रमोदय' गरी दुई प्रकारको हुन्छ भनेका छन् ।[८] 'पदविक्षेप' भनेको चितिशक्तिको अनन्तकोटि किरण हुन् जसमा अनन्तकोटि शक्ति उद्भासित गर्ने सामर्थ्य हुन्छ । पदविक्षेप विश्वप्रपञ्च सृष्टिका लागि हुन्छ त्यसैले पदविक्षेपको सम्बन्ध प्रवृत्तिमार्गसँग रहेको छ । 'क्रमोदय' भनेको अनन्तकोटि किरणका रूपमा फैलिएका शक्तिहरु मूल बिन्दु चैतन्यमा पुग्न मार्गदर्शन गर्ने दिव्य, सिद्ध र मानव गुरु समुदाय हुन् । क्रमोदयको सम्बन्ध निवृत्तिमार्गसँग रहेको छ । त्यसैले वस्तुत: प्रवृत्ति र निवृत्ति भिन्न वस्तु होइनन्; प्रवृत्ति अर्थात् भोग र निवृत्ति अर्थात् मोक्षमा सामरस्यभाव रहेको छ भन्ने यस दर्शनको मान्यता छ जसलाई आचार्य महेश्वरानन्दले यस दर्शनको विशिष्ट पक्ष मानेका छन् ।[९] क्रमको सम्बन्ध कालसँग रहेको छ । परमाणु एक ठाउँबाट अर्को ठाउँमा पुग्न लाग्ने समय क्षण हो र क्षणप्रवाह नरोकिनु क्रम हो[१०] । क्रमको यस परिभाषाले पूर्वक्षण र उत्तरक्षणबीचको निरन्तरता नै क्रम हो भन्ने देखाउँछ । त्यसैले काललाई गतिशीलता प्रदान गर्ने स्वयं गतिशील संवित् चक्रस्वरूप वस्तुविशेषलाई क्रम भनिन्छ ।

३. क्रमदर्शनका विविध पर्यायहरु

क्रमदर्शनको पर्यायका रूपमा अनुत्तरक्रम, अनुपायक्रम, देवताक्रम, महाक्रम, महार्थक्रम, औत्तरक्रम, महार्थ वा महार्थनय, महानय वा महासार, अतिनय, देवीनय, देवतानय र कालीनय शब्दहरु प्रचलनमा रहेका देखिन्छन् । 'अनुत्तरक्रम' शब्दको प्रयोग महेश्वरानन्दले 'महार्थमञ्जरी'को आफ्नै 'परिमल' नामक व्याख्यामा गरेको देखिन्छ ।[११] उक्त अनुत्तरक्रममा भोग र मोक्ष अत्यन्त सुलभ भएको एवं यस मार्गमा भोग र मोक्ष समरस वा अभिन्न भएको धारणा व्यक्त गरिएको छ ।

---

८ क्रमणं पदविक्षेप: क्रमोदयस्तेन कथ्यते द्वेधा ।
कामकलाविलास, ३५(क) ।

९ भुक्तिर्वाप्यथ मुक्तिश्च नान्यत्रैकपदार्थत: ।
भुक्तिमुक्ती उभे देवि । विशेषे परिकीर्तिते ।।
- महार्थमञ्जरी (परिमलव्याख्या), पृ. १३२ ।

१० यावता वा समयेन चलित: परमाणु: पूर्वदेशं जह्यादुत्तरदेशमुपसंपद्येत स काल: क्षण: । तत्प्रवाहाविच्छेदस्तु क्रम: ।
- पातञ्जलयोगसूत्र (व्यासभाष्य), ३।५२, , पृ. ३८३ ।

११ श्रीमदनुत्तरक्रमप्रणयनप्रवीणस्य परमेश्वरस्य परमकारुण्यमात्रोपपादितोऽयमास्माकीनां यामली सिद्धि:...।
- महार्थमञ्जरी (परिमलव्याख्या), पृ. १०५ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

उपाय, चर्या आदिबाट ध्यान हटाउनु, वासना, क्षोभ आदिले रहित हुनु नै अनुपायक्रम हो र यस्तो अवस्था जसमा उत्पन्न भएको छ त्यो नै योगी हो भन्ने सन्दर्भमा 'अनुपायक्रम' शब्दको प्रयोग महानयप्रकाश (त्रिवेन्द्रम् संस्करण)मा देखिन्छ ।[१२] सोही ग्रन्थमा 'महाक्रम' शब्दको उल्लेख गरिएको छ ।[१३] त्यहाँ सृष्टि, स्थिति, संहार र अनाख्यास्वरूप चतुष्टयार्थका रूपमा महाक्रम वा महार्थ शब्दको ग्रहण गरेको देखिन्छ ।

'देवताक्रम' शब्दको प्रयोग 'चिद्गगनचन्द्रिका' नामक काव्यमा भएको देखिन्छ ।[१४] त्यहाँ प्रयोग भएको 'देवताक्रम' शब्दले बाहिरी र भित्री इन्द्रियगणलाई बुझाएको छ ।[१५] महार्थमञ्जरीको परिमल नामक व्याख्यामा सबै दर्शनहरुको सारका रूपमा 'महार्थक्रम' शब्दको ग्रहण गरिएको छ ।[१६]

महाभारतको युद्धपूर्व पाण्डुपुत्र अर्जुनलाई गीता उपदेश दिने क्रममा भगवान् श्रीकृष्णले क्रमरहस्यको शिक्षा दिँदै औत्तरक्रम सम्झाए भन्ने सन्दर्भमा महार्थमञ्जरीको परिमल व्याख्यामा 'औत्तरक्रम' शब्दको उल्लेख पाइन्छ ।[१७] औत्तरक्रम संज्ञाले यस दर्शनको सम्बन्ध उत्तरपीठसँग रहेको अर्थात् यस दर्शनको उत्पत्ति काश्मीरमा भएको जनाउँछ भन्ने धारणा व्यक्त

---

१२ युक्तिचर्यादिविक्षेपवासनाक्षोभवर्जितः ।
अनुपायक्रमः सोऽयं यस्य रुढःस:) योगिराट् ।।
- महानयप्रकाश(त्रिवेन्द्रम् संस्करण), काश्मीर की संस्कृति मे कुल और क्रम मत, पृ. ७१ मा उद्धृत ।

१३ चतुष्टयार्थरूपो वा महाक्रमो महार्थो ज्ञेयः ।
- पूर्ववत् ।

१४ खण्डितेतरसमस्तगर्भगो यस्त्रिपञ्चविसराश्रयोऽक्रमः ।
देवताक्रम उदेत्यनारतं तस्य हि त्वमसि देवजन्मभूः ।।
- चिद्गगनचन्द्रिका, २९२ श्लोक ।

१५ हेर्नुहोस्, पूर्ववत्, क्रमप्रकाशिका व्याख्या, पृ. १९९ ।

१६ एवञ्च सर्वदर्शनसारत्वादमुष्यश्रीमहार्थक्रमस्य सर्वस्रोतोतिशायी कोऽपि श्लाघ्यत्वोत्कर्षो ध्वन्यते ।
महार्थमञ्जरी (परिमलव्याख्या) पृ. १७२ ।

१७ आशङ्कोत्तरचर्चाभिरन्यैश्च गमकैः क्रमैः ।
प्रकाशयद्भिर्विश्वस्य प्रतिष्ठामौत्तरं क्रमम् ।।
स्पष्टैरव्याकुलैर्वाक्यैरन्योन्यान्वयबन्धुरैः।
बहुधा पुण्डरीकाक्षः पाण्डवं प्रत्यबोधयत् ।।
- महार्थमञ्जरी (परिमलव्याख्या) पृ. १८३ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

भएको देखन्छ ।[१८]

क्रमदर्शनको अर्को प्रचलित पर्याय 'महार्थ' रहेको छ । 'महार्थ' शब्दको प्रयोग सर्वप्रथम आचार्य क्षेमराजले 'स्पन्दकारिका'माथि उनले लेखेको 'निर्णय' नामक टीका तथा 'प्रत्यभिज्ञाहृदयम्' नामक ग्रन्थमा गरेको देखिन्छ ।[१९] त्यहाँ 'महार्थ' शब्दले दार्शनिक सम्प्रदायको अर्थ ग्रहण गरेको छ । त्यसै गरी उनले 'महासार' शब्दको पनि प्रयोग गरेका छन् ।[२०] 'महार्थ' शब्दको प्रयोग आचार्य शितिकण्ठले पनि 'महानयप्रकाश'मा गरेका छन् ।[२१] त्यहाँ महार्थ शब्दले पूर्ण चित् अद्वयावस्थामा आरूढ हुनु भन्ने अर्थ ग्रहण गरेको छ । आचार्य जयरथले श्रीतन्त्रालोकको विवेक नामक टीकामा क्रमदर्शनको पर्यायका रूपमा 'कालीनय' तथा 'देवीनय' शब्दको प्रयोग गरेका छन् ।[२२] उनले क्रमदर्शनको पर्यायका रूपमा 'अतिनय' शब्दको पनि प्रयोग गरेका छन् ।[२३] त्यसै गरी उनले क्रमदर्शनको पर्यायका रूपमा 'महानय' शब्दको पनि प्रयोग गरेका छन् ।[२४] आचार्य अनन्तशक्तिपादले पनि

---

१८ नवजीवन रस्तोगी (ई.सं. २०११), काश्मीर की शैवसंस्कृति मे कुल और क्रम मत, पृ. ६२ ।

१९ ननु श्रीमन्महार्थदृष्ट्या सृष्ट्यादिदेवताभिरेव विचित्रा जगत: प्रलयोदया: संपाद्यन्ते ।
- स्पन्दकारिका (क्षेमराजकृतनिर्णयव्याख्या), पृ. ६, तथा
श्रीमन्महार्थदृष्ट्या दृगादिदेवीप्रसरणक्रमेण यद् यद् आभाति तत्तत् सृज्यते ।
- प्रत्यभिज्ञाहृदयम्, ११ सूत्रव्याख्या, पृ. ६९ ।

२० श्रीमन्महासारोक्तिमयेऽमुत्र स्तोत्रे ।
- शिवस्तोत्रावलि (क्षेमराजकृतवृत्ति:), पृ. ३०२ ।

२१ अथ कोऽयं महार्थो नाम किं चक्रचक्रेश्वरीसंनिवेशस्मरणमात्रम्? नैतत्, महान् चिदद्वयदशावेशो महार्थ इति ब्रूम: ।
- महानयप्रकाश (शितिकण्ठ), पृ. ३६ ।

२२ अभिनवगुप्तस्य गुरोर्यस्य हि कालीनये गुरुता ।
- श्रीतन्त्रालोक: (जयरथकृतविवेकव्याख्या), ४ आह्निक, पृ. १३९ ।
तथा
श्रीवीरनाथपादै: पञ्च च देवीनये कृता: शिष्या: ।
- पूर्ववत्, पृ. १४१ ।

२३ सन्ततयोऽतिनयस्य प्रथिता इह षोडशैवेत्यम् ।
- श्रीतन्त्रालोक: (जयरथकृतविवेकव्याख्या), ४ आह्निक, पृ. १४० ।

२४ प्रकृतमहानयशिष्या: प्रथितास्त्रय: सवंशास्तु ।
- पूर्ववत् ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

'वातुलनाथसूत्रवृत्ति'मा उक्त शब्दको प्रयोग गरेका छन्[२५] । यसप्रकार आचार्य जयरथले क्रमदर्शनका विविध पर्यायहरु प्रकाशमा ल्याएका छन् । यसबाट त्यतिखेर क्रमदर्शन अत्यन्त लोकप्रिय रहेको ज्ञात हुन्छ ।

४. क्रमदर्शनको उद्‌भव र विकास

क्रमदर्शनका प्रथम अवतारक शिवानन्द प्रथमले यस मतको शिक्षा उत्तरपीठ अर्थात् काश्मीरमा ग्रहण गरेको उल्लेख पाइन्छ ।[२६] महार्थमञ्जरीका रचनाकार महेश्वरानन्दले गीतामा श्रीकृष्णले अर्जुनलाई क्रमदर्शनकै उपदेश दिएका हुन् भन्ने बताएका छन् ।[२७] आफ्नो उक्त धारणालाई पुष्ट गर्नका लागि उनले आचार्य सिद्धनाथको क्रमस्तोत्रमाथि अभिनवगुप्तद्वारा लिखित 'क्रमकेलि'नामक टीकालाई आधार बनाएर भगवद्‌गीतालाई क्रमदर्शनको परिप्रेक्ष्यमा प्रस्तुत गर्ने प्रशस्त प्रयास गरेका छन् ।[२८] यसले क्रमदर्शन अत्यन्त प्राचीन रहेको सङ्केत दिन्छ । उनले क्रमदर्शनको पारम्परिक विकासको अर्को क्रमलाई पनि देखाएका छन् । जस अनुसार यस मतको प्रथम प्रकाशन स्वयं शिवबाट इच्छाशक्तिस्वरूप मङ्गलादेवीलाई भयो, मङ्गलादेवीबाट यो ज्ञान शिवानन्दमा सङ्क्रान्त हुँदै अनेकौं नाथहरुको क्रमले उक्त पारम्परिक ज्ञान उनीसम्म आइ पुगेको हो ।[२९] महानयप्रकाशका रचनाकार शितिकण्ठ पनि मकारदेवी वा मङ्गलादेवीलाई नै यस मतका प्रथम गुरु मान्दछन् ।[३०] उनका अनुसार मङ्गलादेवीबाट सर्वप्रथम

---

२५ इत्थं महानयोक्तदिशा ।
- वातुलनाथसूत्राणि (अनन्तशक्तिपादकृतवृत्तिः), पृ.५।

२६ उत्तरपीठलब्धोपदेशात् श्रीशिवानन्दनाथात् ।
- श्रीतन्त्रालोकः (जयरथकृतविवेकव्याख्या), ४ आह्निक, पृ. १३८ ।

२७ ... एनमेव महार्थं युद्धारम्भे पाण्डुपुत्रस्य ।
षोडशसहस्रशक्तिर्देव उपदिशति माधव इति शिवम् ।।
- महार्थमञ्जरी, ७० श्लोक ।

२८ पाराशर्यो महायोगी धैर्यगम्भीरसागरः ।
भारते भगवद्‌गीतामधिकृत्येदमब्रवीत् ।।
एतद् वितत्य विख्याते क्रमकेलौ कुलागमे ।
- महार्थमञ्जरी (परिमलव्याख्या), पृ. १८०–१८३ ।

२९ अथ सा कालयोगेन शिवानन्दस्य धीमतः ।
महेश्वरानन्द इति प्राप्तपूज्याह्वयो महान् ।।
- महार्थमञ्जरी (परिमलव्याख्या), पृ. १९० ।

३० श्रीमकारदेवी आदिगुरुरूपा जीयात् ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

ज्ञाननेत्रनाथले यस मतको ज्ञान प्राप्त गरे । त्यसपछि यो परम्परा केयूरवती, ह्रस्वनाथ, चक्रभानु, ईशानी हुँदै आफूसम्म आई पुगेको उनले बताएका छन् ।[३१] महानयप्रकाशमा उल्लिखित ज्ञाननेत्रनाथ नै शिवानन्द हुन सक्ने सम्भावना देखिन्छ ।

जयरथले श्रीतन्त्रालोकको 'विवेक' नामक टीकामा 'देवीपञ्चशतिक'लाई उद्धृत गर्दै दिएको विवरणमा शिवानन्द प्रथमभन्दा पहिलेका तीनजना आचार्य र उनका दूतीहरुको उल्लेख पाइन्छ । उक्त विवरण अनुसार प्रथम आचार्य निष्क्रियानन्दनाथ तथा उनकी दूती ज्ञानदीप्ति हुन्[३२] भने द्वितीय आचार्य विद्यानन्द तथा उनकी दूती रक्ता हुन् ।[३३] त्यसै गरी तृतीय आचार्य शक्त्यानन्द तथा उनकी दूती महानन्दा हुन् ।[३४] त्यसपछिको क्रममा आचार्य शिवानन्द प्रथम तथा उनकी दूती समयाको उल्लेख पाइन्छ ।[३५] 'वातुलनाथसूत्राणि' नामक कृतिमाथि अनन्तशक्तिपादले लेखेको वृत्तिमा गन्धमादन नामक सिद्धको उल्लेख पाइन्छ जसले निष्क्रियानन्दनाथलाई अनुग्रह गरी अकर्तृक पुस्तक प्रदान प्रदान गरेका थिए ।[३६] त्यसैका आधारमा निष्क्रियानन्दनाथले 'वातुलनाथसूत्राणि' नामक कृतिको रचना गरेका थिए । सोही ग्रन्थको अनन्तशक्तिपादरचित वृत्तिमा वातुलनाथ नामक सिद्धको पनि उल्लेख पाइन्छ जसले पूज्य, पूजक र पूजनको

- महानयप्रकाश (शितिकण्ठ), पृ. ५ ।

३१ श्रीमङ्गलैव पीठदिशामवतारपात्रम्... सा च सिद्धौघरूपा, मानवौघे नेत्र–राज्ञी–ह्रस्वनाथेति कुलारणिः...ततश्च मानवौघस्यान्ते शिष्यौघाग्रणीर्भानुपादः अष्टानां शिष्याणां प्रभुः, यन्मध्याद् राज्ञी ईशानाख्या मदन्तं पारम्पर्यनिदानम् ।
- पूर्ववत्, पृ. १०७ ।

३२ निष्क्रियानन्दनाथश्च ज्ञानदीप्त्या सहैकतः ।
- श्रीतन्त्रालोकः (जयरथकृतविवेकव्याख्या), २९ आह्निक, पृ. ३०३ मा उद्धृत ।

३३ विद्यानन्दश्च रक्ता च द्वितीयं कथितं तव ।
- पूर्ववत् ।

३४ शक्यानन्दो महानन्दा तृतीयं सिद्धपूजितम् ।
- पूर्ववत् ।

३५ शिवानन्दस्तथा ज्ञेया समया तच्चतुर्थकम् ।
- पूर्ववत् ।

३६ श्रीमान्निष्क्रियानन्दनाथानुग्रहसमये श्रीगन्धमादनसिद्धपादैरकृतकपुस्तकप्रदर्शनेन या परमपदे प्राप्तिरुपदिष्टा सैव वितत्य निरूप्यते ।
- वातुलनाथसूत्राणि (अनन्तशक्तिपादकृतवृत्ति), पृ.४ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

भेदलाई परिहार गरी तिनमा अद्वैतदृष्टिको विकासमा जोड दिएका थिए ।[३७]

अभिनवगुप्तले क्रमस्तोत्रमाथि रचना गरेको 'क्रमकेलि' नामक टीकालाई आधार मानेर जयरथले श्रीतन्त्रालोकको 'विवेक' नामक आफ्नो टीकामा दिएको अर्को विवरण अनुसार क्रमदर्शनका प्रथम अवतारक शिवानन्द प्रथम हुन्, उनलाई यस मतको ज्ञान उत्तरपीठ अर्थात् काश्मीरमा मिलेको हो र शिवानन्दबाट उक्त ज्ञान उनका तीन जना साक्षात् शिष्याहरु केयूरवती, मदनिका र कल्याणिकालाई प्राप्त भयो ।[३८] त्यसपछि केयूरवती, गोविन्दराज, सोमानन्द, उत्पल, लक्ष्मणगुप्त, अभिनवगुप्त, क्षेमराज हुँदै एउटा शिष्यसन्ततिपरम्परा अगाडि बढेको देखिन्छ भने मदनिका, भानुक, उज्जट, उद्भट, जयरथ हुँदै अर्को शिष्यपरम्परा अगाडि बढेको देखिन्छ । कल्याणिकाका शिष्य एरकबाट शिष्यसन्ततिपरम्परा अगाडि बढेको जानकारी पाइँदैन ।

उपर्युक्त विवरणहरुका आधारमा शिवानन्द प्रथमभन्दा पाँच पुस्ता अगाडिसम्म क्रमदर्शनको आचार्य परम्परा देखिन्छ । ऐतिहासिक रूपमा आचार्य सोमानन्दको समय विक्रमको दसौं शताब्दीको पूर्वार्धदेखि दसौं शताब्दीको उत्तरार्ध (वि. सं. ९२५–९७५) निर्धारित भएको छ त्यसैले सोमानन्दभन्दा तीन पुस्ता अगाडिका शिवानन्द प्रथमको समय एक पुस्ताका लागि पच्चीस वर्षको अवधि राख्दा विक्रमको नवौं शताब्दीको उत्तरार्ध काल (वि.सं.८५०–९००) सिद्ध हुन्छ भने उनीभन्दा पाँच पुस्ता अगाडिका वातुलनाथको समय विक्रमको आठौं शताब्दीको पूर्वार्धदेखि आठौं शताब्दीको उत्तरार्ध (वि.सं.७२५–७७५) निश्चित हुन आउँछ ।

यसै प्रसङ्गमा नेपालका लिच्छविराजा मानदेवको पालाको वि.सं. ५४६ को शीलवतीको अभिलेखको चर्चा गर्नु सान्दर्भिक हुन आउँछ । उक्त अभिलेख अनुसार राजा मानदेवका पालामा शकसंवत् ४११ ज्येष्ठशुक्ल त्रयोदशीका दिन महाप्रतिहार भीमगुप्तकी पत्नी शीलवतीले निरन्तर पुण्यवृद्धि होस् भन्ने इच्छाले भक्तिभावका साथ सबैले ढोगिएकी क्रम परम्पराकी देवी शर्वाणीको स्थापना गरेको र देवीको कारणपूजाका लागि भूमिदान गरेको

---

३७ श्रीमद्वातुलनाथस्य हृदयाम्भोधिसंभवम् ।
पूज्यपूजकपूजाभिः प्रोज्झितं यन्नमामि तत् ।।
- पूर्ववत्, पृ.१ ।

३८ ... श्रीमदवतारकनाथेन ककारदेवीवत् श्रीमदनिकाश्रीकल्याणिके चानुगृहीते ।
- श्रीतन्त्रालोकः (जयरथकृतविवेकव्याख्या), आह्निक ४, पृ. १४० ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

जानकारी प्राप्त हुन्छ ।[३९] उक्त अभिलेख नेपालको मात्र नभई विश्वकै शाक्त परम्पराको सर्वप्राचीन अभिलेख मानिएको छ ।[४०] यसबाट के सिद्ध हुन्छ भने त्यस समयमा नेपालमा पनि क्रम परम्पराको मान्यता थियो र उक्त परम्परा प्रचलनमा थियो । अत: क्रम परम्पराको बीज त्यसभन्दा पनि प्राचीन हुन सक्ने सम्भावना प्रस्ट हुन्छ । अझ क्रमदर्शनको महत्त्वपूर्ण रचना मानिएको 'चिद्गगनचन्द्रिका'नामक काव्यमा यसका रचनाकार श्रीवत्सले पतञ्जलिलाई गुरुवन्दनाको क्रममा स्मरण गरेकाले यसको मूलधारा पतञ्जलिसम्म पुग्न सक्ने धारणा पनि व्यक्त भएको छ ।[४१] जे होस् तान्त्रिक दर्शनको सम्पूर्ण रहस्य आफूभित्र समेटेर रहको क्रमदर्शन ज्यादै प्राचीन दर्शन हो र यसको रचनात्मक प्रवाह आठौं शताब्दीदेखि अठारौं शताब्दीसम्म लगातार प्रवाहित भएको छ जसको चर्चा पछि गरिने छ र यो प्रवाह आचार्य रामेश्वर झाको कृति 'श्रीक्रमाभिज्ञापना'का माध्यमबाट अद्यावधि अक्षुण्ण रूपले प्रवाहित भएको देखिन्छ ।[४२]

५. क्रमदर्शनका मुख्य आचार्य एवं कृतिहरु

क्रमदर्शन एउटा अत्यन्त प्राचीन स्वतन्त्र दार्शनिक परम्परा रहेको र आठौं शताब्दीदेखि यस दर्शनसँग सम्बद्ध रचनाहरु देखापर्न थालेको कुरा माथि उल्लेख भइ सकेको छ । क्रमपरम्पराको बीज त्यसभन्दा पनि धेरै पूर्व विद्यमान रहेको साक्ष्य राजा मानदेवको पालाको वि.सं.५४६ को शीलवतीको अभिलेखले प्रस्तुत गरेको कुरा पनि माथि चर्चा भइ सकेको छ । यसै प्रसङ्गमा अब क्रमशर्दनका मुख्य आचार्य एवं तिनका कृतिहरुको कालक्रमिक विवरण प्रस्तुत गरिन्छ ।

अ) **वातुलनाथ (वि.सं.७२५-७७५)** : हालसम्म प्राप्त विवरणका आधारमा आचार्य वातुलनाथको उल्लेख सबैभन्दा प्राचीन देखापर्दछ । उनका कृतिका विषयमा कुनै जानकारी प्राप्त छैन । निष्क्रियानन्दनाथले रचना गरेको 'वातुलनाथसूत्राणि' नामक कृतिमाथि अनन्तशक्तिपादले लेखेको वृत्तिमा

---

३९ दिवाकर आचार्य (वि.सं. २०५३), शीलवतीको अभिलेख र यसका विशिष्ट पक्ष, प्रज्ञा, पूर्णाङ्क ८३/क वर्ष २६, पृ. ३९ ।

४० पूर्ववत्, पृ. ४० ।

४१ स्थानेश्वर (वि.सं. २०४७), क्रम–विमर्श, अरुणोदय, संयुक्ताङ्क १–२, वर्ष २६, पृ.१६ ।

४२ नवजीवन रस्तोगी (ई.सं. २०११), काश्मीर की शैवसंस्कृति मे कुल और क्रम मत, पृ. ८५मा उद्धृत ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

देखिएको उल्लेख अनुसार उनले पूज्य, पूजक र पूजनको भेदलाई हटाई तिनमा अभेददृष्टिको विकासमा जोड दिएका थिए ।[४३]

आ) **गन्धमादन (वि.सं.७५०-८००)** : 'वातुलनाथसूत्राणि' नामक कृतिमाथि लेखिएको वृत्तिमा पाइएको उल्लेख अनुसार यिनले निष्क्रियानन्दनाथलाई अनुग्रह गरी दिव्य पुस्तक (ज्ञान) प्रदान गरेर परम पद प्राप्तिको उपदेश गरे ।[४४] सोही उपदेश वा ज्ञानका आधारमा 'वातुलनाथसूत्राणि' नामक कृति प्रकाशमा आयो । उक्त कृतिमाथि अनन्तशक्तिपादले गरको वृत्तिमा गन्धमादनलाई सिद्धका रूपमा उल्लेख गरिएकाले यिनीभन्दा पहिलेका वातुलनाथ पनि सिद्धौघ गुरूपरम्पराका नै ठहरिन्छन् ।

इ) **निष्क्रियानन्दनाथ (वि.सं.७७५-८२५)** : गन्धमादन नामक सिद्धको अनुग्रहद्वारा निष्क्रियानन्दनाथले वातुलनाथसूत्राणि नामक कृतिको रचना गरेको उल्लेख माथि भइ सकेको छ । जयरथले दिएको विवरण अनुसार 'देवीपञ्चशतिक' नामक ग्रन्थमा निष्क्रियानन्दनाथको उल्लेख उनकी दूती ज्ञानदीप्तिका साथ गरिएको छ ।[४५] यिनको रचनाका रूपमा 'वातुलनाथसूत्राणि' तथा 'छुम्मासम्प्रदाय' को गणना गरिएको छ । हालै छुम्मासम्प्रदायको प्रकाशन डा.नवजीवन रस्तोगीले गरेका छन्[४६] ।

ई) **विद्यानन्दनाथ (वि.सं. ८००-८५०)** : आचार्य जयरथले दिएको विवरण अनुसार 'देवीपञ्चशतिक' नामक ग्रन्थमा यिनको उल्लेख यिनकी दूती रक्ताका साथ गरिएको छ ।[४७] यिनका विषयमा यसभन्दा बढी जानकारी उपलब्ध छैन ।

उ) **शक्त्यानन्दनाथ (वि.सं. ८२५-८७५)** :आचार्य जयरथले दिएको विवरण अनुसार यिनको उल्लेख 'देवीपञ्चशतिक' नामक ग्रन्थमा यिनकी दूती महानन्दका साथ गरिएको छ ।[४८] यिनका विषयमा पनि यसभन्दा बढी जानकारी उपलब्ध छैन ।

ऊ) **शिवानन्द (प्रथम) (वि.सं.८५०-९००)** : जयरथले शिवानन्दलाई

---

४३ हेर्नुहोस्, टिप्पणीसङ्ख्या ३७ ।
४४ हेर्नुहोस्, टिप्पणीसङ्ख्या ३६ ।
४५ हेर्नुहोस्, टिप्पणीसङ्ख्या ३२ ।
४६ हेर्नुहोस्, काश्मीर की शैवसंस्कृति मे कुल और क्रम मत, परिशिष्ट १, पृ. १११ ।
४७ हेर्नुहोस्, टिप्पणीसङ्ख्या ३३ ।
४८ हेर्नुहोस्, टिप्पणीसङ्ख्या ३४ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

क्रमदर्शनका प्रथम अवतारकका रूपमा मान्यता दिएका छन् । उनीपछिका सबै आचार्यले उनको यस मतलाई अनुसरण गरेका छन् । यद्यपि देवीपञ्चशतिकमा प्राप्त विवरण अनुसार निष्क्रियानन्दनाथ यस दर्शनका प्रथम आचार्य ठहरिन्छन् तर शिवानन्द प्रथमपछि नै यस दर्शनको क्रमबद्ध गुरुशिष्य परम्परा देखिएको र यो परम्परा अठारौं शताब्दीसम्म लगातार प्रवाहित भएको देखिएकाले शिवानन्द प्रथमलाई यस दर्शनका प्रथम अवतारक मान्नु युक्तिसङ्गत ठहर्दछ । शक्त्यानन्दनाथलाई सिद्धपूजित भनेको देखिएकाले[४९] शक्त्यानन्दनाथसम्मका आचार्यहरु सिद्धौघ गुरु परम्परामा रहेका र शिवानन्द प्रथमपछि मानवौघ गुरूपरम्पराको थालनी भएकाले उनलाई क्रमदर्शनका अवतारक मान्नु युक्तिसङ्गत हुने मेरो धारणा रहेको छ । यिनले उत्तरपीठ अर्थात् काश्मीरमा क्रमपरम्पराको ज्ञान प्राप्त गरेको जानकारी पाइन्छ ।[५०] यिनका कुनै कृतिहरुको उल्लेख पाइँदैन तर उनका कृतिहरु हुन सक्ने धारणा व्यक्त गर्दै पाश्चात्त्य विद्वान्हरु आन्द्रे पादु, मार्क डिच्कोफ्स्की तथा लिलियन सिलवर्नले कालिकास्तोत्र एवं कालिकुलपञ्चशतिक[५१] (नेपालमा उपलब्ध हस्तलिखित प्रति) लाई शिवानन्द प्रथमको कृतिका रूपमा स्मरण गरेको प्रसङ्ग डा. नवजीवन रस्तोगीले उल्लेख गरेका छन् ।[५२] *कालिकास्तोत्र* लिलियन सिलवर्नद्वारा फ्रेन्च अनुवादसहित प्रकाशित भइ सकेको छ भने *कालिकाकुलपञ्चशतम्* (नेपालमा उपलब्ध हस्तलिखित प्रति) हालसम्म अप्रकाशित अवस्थामा रहेको छ । उक्त ग्रन्थको रचनाकारका रूपमा शिवानन्द प्रथमको उल्लेख स्पष्टरूपमा उक्त ग्रन्थमा नदेखिए तापनि ग्रन्थभित्र रहेका केही अन्त:साक्ष्यहरुले उक्त ग्रन्थ शिवानन्द प्रथमकै हुन सक्ने सम्भावना औंल्याएका छन् । ती अन्त:साक्ष्यहरु यसप्रकार छन् –

---

४९ पूर्ववत् ।

५० हेर्नुहोस्, टिप्पणीसङ्ख्या २६ ।

५१ डा. नवजीवन रस्तोगीले आफ्नो पुस्तक *कश्मीर की शैवसंस्कृति मे कुल और क्रम मतमा कालिकुलपञ्चशतिक* भन्ने नाम दिएका छन् तर नेपालको राष्ट्रिय अभिलेखालयमा उपलब्ध उक्त कृतिको पुष्पिकावाक्यमा *कालिकाकुलपञ्चशतम्* उल्लेख गरिएको छ भने उक्त पाण्डुलिपिको विवरणात्मक पत्रमा *कालिकाकुलपञ्चशतकम्* उल्लेख गरिएको छ ।

५२ नवजीवन रस्तोगी (ई.सं. २०११), काश्मीर की शैवसंस्कृति मे कुल और क्रम मत, पृ. ७४ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

१) ग्रन्थको आरम्भ *'श्रीमङ्गलादेव्यै नमः'* [५३] बाट गरिएको छ । आचार्य शिवानन्द प्रथमले शिवकी इच्छाशक्तिस्वरूप मकारदेवी वा मङ्गलादेवीबाट क्रमपरम्पराको ज्ञान प्राप्त गरेको उल्लेख पाइन्छ । अतः गुरुरूपा मङ्गलादेवीलाई नमस्कारपूर्वक ग्रन्थको आरम्भ गरेको देखिएकाले उक्त ग्रन्थका रचनाकार शिवानन्द प्रथम नै हुन सक्ने सम्भावना देखिन्छ ।

२) ग्रन्थको पुष्पिकावाक्यमा *'श्रीश्रीनाथावतारिते उत्तरपीठोद्धृते कालिकाकुलपञ्चशते...'* [५४] उल्लेख गरिएको छ । श्रीनाथ शिवानन्द प्रथमको पर्याय हुन सक्ने सम्भावना व्यक्त गरिएको पाइन्छ[५५] भने शिवानन्द प्रथमले उत्तरपीठमा क्रमपरम्पराको ज्ञान प्राप्त गरेको उल्लेख पाइएकाले[५६] उक्त ग्रन्थमा श्रीनाथका रूपमा उल्लिखित व्यक्ति क्रमदर्शनका प्रथम अवतारक शिवानन्द प्रथम हुन सक्ने सम्भावना देखिन्छ । जयरथले दिएको विवरण अनुसार 'श्रीदेवीपञ्चशतिक' नामक ग्रन्थमा शिवानन्दलाई उनकी दूती समयाका साथ उल्लेख गरिएको छ ।[५७]

ए) **केयूरवती (वि.सं.८७५-९२५)** : केयूरवतीलाई जयरथले शिवानन्दकी शिष्याका रूपमा उल्लेख गरेका छन् ।[५८] यिनको रचनासम्बन्धी विषय अज्ञात रहेको छ । जयरथले दिएको विवरण अनुसार यिनका गोविन्दराज, भानुक र एरक नामक तीन जना शिष्यहरुको उल्लेख पाइन्छ ।[५९]

ऐ) **मदनिका (वि.सं.८७५-९२५)** : केयूरवती झैं मदनिका पनि शिवानन्द प्रथमकी शिष्या हुन् ।[६०] यिनको पनि रचना सम्बन्धी विषय अज्ञात रहेको छ ।

---

५३ कालिकाकुलपञ्चशतकम् (नेपालमा उपलब्ध हस्तलिखित प्रति), रील नं. ए–१५०/६, राष्ट्रिय अभिलेखालय, काठमाडौं, नेपाल ।

५४ पूर्ववत् ।

५५ Navajeevan Rastogi (1919 A.D.), The Krama Tantrisism of Kashmir vol.c 1, p=107-108.

५६ हेर्नुहोस्, टिप्पणीसंख्या ८ ।

५७ हेर्नुहोस्, टिप्पणीसंख्या ३५ ।

५८ हेर्नुहोस्, टिप्पणीसङ्ख्या ३८ ।

५९ यथैकः श्रीमान् वीरवरः सुगृहीतनामधेयो 'गोविन्दराजाभिधानः' 'श्रीभानुकाभिधानः' द्वितीयः श्रीमान् एरकसमाख्यः तृतीयः... श्रीकेयूरवती... प्राप्तुवन्तः ।
- श्रीतन्त्रालोकः (जयरथकृतविवेकव्याख्या), आह्निक ४, पृ. १३८ ।

६० हेर्नुहोस्, टिप्पणीसङ्ख्या ३८ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

ओ) कल्याणिका (वि.सं.८७५-९२५) : कल्याणिकालाई पनि शिवानन्दकी शिष्याका रूपमा उल्लेख गरिएको छ ।[६१] यिनको पनि रचना तथा शिष्यपरम्परासम्बन्धी तथ्य अज्ञात रहेको छ ।

औ) गोविन्दराज (वि.सं.९००-९५०) : यिनलाई केयूरवतीका शिष्यका रूपमा उल्लेख गरिएको छ ।[६२] यिनका क्रमसम्बन्धी रचना उपलब्ध छैनन् । यिनले सोमानन्दलाई क्रमपरम्पराको शिक्षा दिएको उल्लेख पाइन्छ ।[६३]

अं) भानुक (वि.सं.९००-९५०) : यिनी पनि केयूरवतीका शिष्य हुन् ।[६४] यिनको पनि क्रमसम्बन्धी रचना उपलब्ध छैन । यिनको शिष्यपरम्परामा उज्जट, उद्‌भट आदि आचार्यहरुको उल्लेख पाइन्छ ।[६५]

अ:) एरक (वि.सं.९००-९५०) : यिनी पनि केयूरवतीका शिष्य हुन् ।[६६] जयरथले दिएको विवरण अनुसार यिनले सिद्धिका लागि प्रयास गरे । सिद्धि प्राप्त भएपछि भोगबाट कुनै लाभ छैन भन्ने अनुभव गरी जीवनभर ब्रह्मचर्यमा रहेर आफूले अनुभव गरेको रहस्यमय उपदेश(ज्ञान)लाई स्तोत्र(भजन)का माध्यमबाट प्रसार गर्दै लोकलाई अनुग्रह गर्ने इच्छाले त्यसैमा प्रवृत्त भए ।[६७] यिनको विषयमा यसभन्दा बढी जानकारी उपलब्ध छैन ।

क) प्रद्युम्न भट्ट (वि.सं.९००-९५०) : यिनी स्पन्दशास्त्रका प्रवर्तक कल्लटका शिष्य हुन् । उत्पलदेवले 'शिवदृष्टि'को वृत्तिमा दिएको विवरण अनुसार 'तत्त्वगर्भ' नामक स्तोत्र यिनको रचना हो ।[६८] उक्त स्तोत्रको उल्लेख आचार्य क्षेमराजले 'प्रत्यभिज्ञाहृदयम्' तथा 'शिवसूत्र'को 'विमर्शिनी'

---

६१ पूर्ववत् ।

६२ हेर्नुहोस् टिप्पणीसङ्ख्या ५४ ।

६३ स चेदं रहस्यं श्रीसोमानन्दाभिधानाय गुरवे सञ्चारयाम्बभूव ।
- श्रीतन्त्रालोक: (जयरथकृतविवेकव्याख्या), आह्निक ४, पृ. १३८ ।

६४ हेर्नुहोस् टिप्पणीसङ्ख्या ५४ ।

६५ द्वितीयोऽपि एवमेवास्त, तस्यैव चैषा श्रीमदुज्जटोद्‌भट्टादिनानागुरुपाटीसंततिः ।
- श्रीतन्त्रालोक: (जयरथकृतविवेकव्याख्या), आह्निक ४, पृ. १३८ ।

६६ हेर्नुहोस् टिप्पणीसङ्ख्या ५४ ।

६७ श्रीमानेरकस्तु सिद्धये प्रायतत, ...निजभावगतरहस्योपदेशं स्तोत्रमुखेनापि तावत् प्रसारयंल्लोकाननुगृह्णीयाम् इति,।
- श्रीतन्त्रालोक: (जयरथकृतविवेकव्याख्या), आह्निक ४, पृ. १३८–१३९ ।

६८ ...सैव किञ्चिदुच्छुनता कथ्यते भट्टप्रद्युम्नेन तत्त्वगर्भे ।
शिवदृष्टि (उत्पलदेवकृतवृत्ति), पृ.१६ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

नामक टीकामा गरेका छन् ।[६९] उक्त स्तोत्रलाई पं.व्रजवल्लभ द्विवेदीले क्रमपरक रचना मानेका छन् ।[७०] सोमानन्दले प्रद्युम्न भट्टलाई शक्तिवादी आचार्यको रूपमा स्मरण गर्दै उनको आलोचना गरेको देखिएकाले उक्त स्तोत्र क्रमपरक रचना हुन सक्ने सम्भावना देखिन्छ ।

ख) सोमानन्द (वि.सं.९२५-९७५) : यिनी क्रमपरम्परामा गोविन्दराजका शिष्य हुन् ।[७१] यिनी शिवपारम्यवादी दार्शनिक हुन् । यिनको 'शिवदृष्टि' प्रत्यभिज्ञासिद्धान्तको ज्यादै महत्त्वपूर्ण कृति हो । यिनको क्रमसम्बद्ध रचना भएको जानकारी पाइएको छैन ।

ग) उज्जट (वि.सं. ९२५- ९७५) : भानुकको शिष्यपरम्परामा यिनको उल्लेख गरिएको पाइन्छ ।[७२] यस बाहेक यिनका सम्बन्धमा कुनै जानकारी उपलब्ध छैन ।

घ) उद्भट (वि.सं.९५०-१०००) : भानुकको शिष्यपरम्परामा यिनको उल्लेख पाइएकाले यिनी भानुकका प्रशिष्य एवं उज्जटका शिष्य हुन सक्ने अनुमान गरिएको छ ।[७३] यिनको रचना तथा क्रमपरम्परामा यिनको योगदानका विषयमा अन्य जानकारी उपलब्ध छैन ।

ङ) सिद्धनाथ (वि.सं.९५०-१०००) : यिनको सम्बन्ध प्रद्युम्न भट्टको शिष्यपरम्परामा जोडिएको छ ।[७४] 'क्रमस्तोत्र'लाई यिनको रचना मानिन्छ

---

६९ अत एव श्रीतत्त्वगर्भे स्तोत्रे विकल्पदशायामपि तात्त्विकस्वरूपसद्भावात् तदनुसरणाभिप्रायेणोक्तम्–
अत एव तु ये केचित् परमार्थानुसारिण: ।
तेषां तत्र स्वरूपस्य स्वज्योतिष्ट्वं न लुप्यते ।।
- प्रत्यभिज्ञाहृदयम्, पृ.५८ तथा
तदुक्तं तत्त्वगर्भे -
यदा तु तेऽपि सुव्यक्तत्वसामर्थ्यगुणोज्ज्वला: ।
भवेद् दृढतरादूरदारिता दार्ढ्यदीनता ।
तदा च तस्य संकल्प: कल्पपादपतां व्रजेत् ।।
- शिवसूत्र (क्षेमराजकृतविमर्शिनीव्याख्या) ३ उन्मेष, ३७ सूत्रव्याख्या, पृ. १२६ ।

७० Navajeevan Rastogi (1919 A.D.), **The Krama Tantrisism of Kashmir**, vol.c 1. p.122.

७१ हेर्नुहोस् टिप्पणीसङ्ख्या ५८ ।

७२ हेर्नुहोस् टिप्पणीसङ्ख्या ६० ।

७३ Navajeevan Rastogi (1919 A.D.), **The Krama Tantrisism of Kashmir**, vol.c 1.p. 137.

७४ पूर्ववत्, परिशिष्ट १ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

जसमाथि अभिनवगुप्तले 'क्रमकेलि' नामक टीका लेखेका थिए तर हाल उक्त टीका उद्धरणका रूपमा मात्र उपलब्ध छ ।

च) ह्रस्वनाथ (वि.सं. ९५०-१०००) : ह्रस्वनाथ क्रमस्तोत्रकार सिद्धनाथका समकालिक देखापर्दछन् । यिनी सम्भवतः केयूरवतीका शिष्य हुन् । जयरथले दिएको विवरणबाट गोविन्दराज आदिका अतिरिक्त केयूरवतीका अरू पनि शिष्य हुन सक्ने सम्भावना व्यक्त भएकाले यिनी केयूरवतीकै शिष्य हुन सक्ने सम्भावना देखापर्दछ । जयरथले दिएको अर्को विवरणबाट ह्रस्वनाथले क्रमस्तोत्रमाथि टीका लेखेको जानकारी पाइन्छ ।[७५]

छ) भूतिराज (वि.सं. ९५०-१०००) : यिनी अभिनवगुप्तका ब्रह्मविद्या एवं शैवशास्त्रका गुरु हुन् ।[७६] 'महार्थमञ्जरी'को 'परिमल' नामक व्याख्यामा महेश्वरानन्दले मन्त्रको देवीरूपताको सन्दर्भमा भूतिराजको कथनलाई उद्धृत गरेका छन् ।[७७] अतः भूतिराजका क्रमपरक रचना उपलब्ध नभए तापनि क्रमदर्शनको विकासमा यिनको महत्त्वपूर्ण योगदान थियो भन्ने स्पष्ट हुन्छ ।

ज) चक्रभानु (वि.सं.९७५-१०२५) : यिनी ह्रस्वनाथका शिष्य हुन् । शितिकण्ठले दिएको विवरण अनुसार चक्रभानुपछि मानवौघ परम्परा समाप्त भई शिष्यौघ परम्परा प्रारम्भ भयो तथा चक्रभानुका आठ जना शिष्यहरुमध्ये ईशाना नामक शिष्याको सन्ततिक्रमबाट नै उनलाई क्रमपरम्पराको ज्ञान प्राप्त भएको हो ।[७८]

झ) भास्कर (वि.सं. ९७५-१०२५) : यिनी 'क्रमस्तोत्र'का रचनाकार सिद्धनाथका शिष्य भएकाले क्रमपरम्पराको विकासमा यिनको महत्त्वपूर्ण योगदान थियो भन्ने मान्न सकिन्छ । वस्तुतः यिनी स्पदनधाराका आचार्य हुन् । यिनका क्रमसम्बन्धी रचना उपलब्ध छैनन् ।

ञ) लक्ष्मणगुप्त (वि.सं. ९७५-१०२५) : आचार्य भास्करका समकालिक लक्ष्मणगुप्त त्रिकपरम्पराका साथै क्रमपरम्परामा पनि अभिनवगुप्तका गुरु

---

७५ श्रीह्रस्वनाथेनापि स्वलिपिविवरणेऽस्य श्लोकस्य दृष्टत्वात्, सर्वेषामेव च ।
- श्रीतन्त्रालोकः (जयरथकृतविवेकव्याख्या), ४, पृ. १४५–१४६ ।

७६ श्रीतन्त्रालोकः, ३०/६२–६३ ।

७७ भट्टश्रीभूतिराजेनाप्युक्तं – सर्वक्रोडीकारेण स्थितत्वाद् देव्येव मन्त्रः ।
– महार्थमञ्जरी (परिमलव्याख्या), पृ. १२२ ।

७८ ततश्च मानवौघस्यान्ते शिष्यौघाग्रणीर्भानुपादः अष्टानां शिष्याणां प्रभुः ईशानाख्या विदितं पारम्पर्यविदाम् । महानयप्रकाश (शितिकण्ठ), पृ. १०७ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

हुन् ।[७९] यिनको क्रमपरक रचना उपलब्ध छैन ।

ट) भट्ट उत्पल (वि.सं.९७५-१०२५) : लक्ष्मणगुप्तका समकालिक आचार्य भट्ट उत्पलद्वारा 'स्पन्दकारिका'माथि लेखिएको टीकाग्रन्थ 'स्पन्दप्रदीपिका'मा क्रमसम्बन्धी सिद्धान्तहरुको स्पष्ट झलक पाइने भएकाले यिनलाई पनि क्रमपरम्पराका आचार्यका रूपमा गणना गर्न सकिन्छ ।

ठ) भट्ट दामोदर (वि.सं.१०००-१०५०) : क्षेमराजले 'प्रत्यभिज्ञाहृदयम्' मा 'पञ्चवाह'[८०] को प्रसङ्गमा भट्ट दामोदरको उल्लेख गरेका छन् ।[८१] उक्त उल्लेख अनुसार उनका केही फुटकर श्लोकहरु थिए भन्ने अनुमान हुन्छ । यस अतिरिक्त उनको कुनै उल्लेख पाइँदैन ।

ड) अभिनवगुप्त (वि.सं.१०००-१०७०) : अभिनवगुप्त त्रिक परम्पराका साथै क्रमपरम्परामा पनि लक्ष्मणगुप्तका शिष्य हुन् ।[८२] क्रमपरम्पराको विकासमा मात्र नभई समग्र शिवाद्वयवादको विकासमा अभिनवगुप्तको भूमिका असाधारण रहेको छ । अभिनवगुप्तले सिद्धनाथको 'क्रमस्तोत्र'माथि 'क्रमकेलि' नामक टीका लेखेको जानकारी पाइन्छ तर हाल उक्त टीका उपलब्ध छैन । उक्त कृति स्वयं अभिनवगुप्तकृत परात्रिंशिकाविवरण, क्षेमराजकृत शिवस्तोत्रावलिविवृत्ति, जयरथकृत श्रीतन्त्रालोकविवेक तथा महेश्वरानन्दकृत महार्थमञ्जरीपरिमलमा दिइएका उद्धरणहरुका रूपमा अवशिष्ट रहेको छ । श्रीतन्त्रालोक, क्रमस्तोत्र, प्रकरणस्तोत्र, प्रकरणस्तोत्रविवरण र श्रीतन्त्रसार क्रमपरम्परामा उनका मौलिक योगदान हुन् ।[८३] श्रीतन्त्रालोकका १, ३, ४, ९, १३, १५, ३०, ३१, ३२ र ३७ औं आह्निक तथा श्रीतन्त्रसारका ४, ९ र ११ औं आह्निक क्रमसम्बन्धी

---

७९ श्रीदेवीपञ्चशतिकेऽपि अस्य श्रीसोमानन्दभट्टपादेभ्यः प्रभृति त्रिकदर्शनवदेव गुरवः ।
- श्रीतन्त्रालोक (जयरथकृतविवेकव्याख्या), ४,पृ.१३९ ।

८० एउटै चितिशक्ति व्योमवामेश्वरी, खेचरी, दिक्चरी, गोचरी र भूचरीरूप पाँचवटा चैतन्यधाराका रूपमा प्रवाहित हुनुलाई क्रमदर्शनमा 'पञ्चवाह' भन्ने पारिभाषिक संज्ञा उपलब्ध छ ।

८१ तथा चोक्तं सहजचमत्कारपरिजनिताकृतकादरेण भट्टदामोदरेण विमुक्तकेषु –
पूर्णावच्छिन्नमात्रान्तर्बहिष्करणभावगः ।
वामेशाद्याः परिज्ञानाज्ञानात् स्युर्मुक्तिबन्धदाः ।।
- प्रत्यभिज्ञाहृदय, पृ. ७४ ।

८२ हेर्नुहोस् टिप्पणीसङ्ख्या ७५ ।

८३ Navajeevan Rastogi (1919 A.D.), **The Krama Tantrisism of Kashmir**, vol.c 1.p.162.

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

चर्चाका दृष्टिले महत्त्वपूर्ण रहेका छन् । त्यसै गरी श्रीमालिनीविजयवार्तिक, पर्यन्तपञ्चाशिका र परात्रिंशिकाविवरणमा पनि क्रमसिद्धान्तको निरूपण गरेको पाइन्छ ।

ढ) क्षेमराज (वि.सं.१०२५-१०७५) : यिनी अभिनवगुप्तका शिष्य हुन् । क्रान्तिचन्द्र पाण्डेयले क्षेमराजलाई अभिनवगुप्तका काका वामदेवका छोरा भएको बताएका छन् ।[८४] 'श्रीनेत्रतन्त्र'को 'उद्योत' नामक टीकामा यिनी क्रमदर्शनलाई एउटा स्वतन्त्र दार्शनिक सम्प्रदायका रूपमा प्रस्तुत गर्दछन् ।[८५] उनका प्रायः सबै ग्रन्थहरु स्वच्छन्दतन्त्रोद्योत, प्रत्यभिज्ञाहृदयम्, श्रीनेत्रतन्त्रोद्योत, शिवस्तोत्रावलिविवृत्ति, शिवसूत्रविमर्शिनी, स्पन्दसन्दोह, स्पन्दनिर्णय आदिमा क्रमपरम्पराको प्रशस्त प्रभाव देखिन्छ ।

ण) श्रीवत्स (वि.सं.११७५ -१२२५) : यिनी 'चिद्गगनचन्द्रिका' नामक कृतिका रचनाकार हुन् । उक्त कृतिको रचनाका लागि सिद्धनाथद्वारा विरचित क्रमस्तुति/क्रमस्तोत्रबाट आफू प्रेरित भएको उनले बताएका छन् ।[८६] यिनले 'कालीदास' भन्ने पदवी धारण गरेको[८७] र यिनको वास्तविक नाम श्रीवत्स रहेको जानकारी सोही कृतिबाट प्राप्त हुन्छ ।[८८]

त) शिवानन्द (द्वितीय) (वि.सं.११७५-१२२५) : क्रमसम्प्रदायको दक्षिणी धारा (प्राचीन चोलदेश अर्थात् वर्तमान तमिलनाडु र कर्णाटकमा विकसित परम्परा) को विकासमा शिवानन्द (द्वितीय) को योगदान महत्त्वपूर्ण रहेको छ । यिनका कृतिका रूपमा महेश्वरानन्दले 'क्रमवासना' र 'संवित्स्तोत्र'लाई

---

८४ Kantichandra Pandey (1963 A.D.), **Avinavagupta: An Historical and Philosophycal Study**, p.254.

८५ अतश्च अयं प्रणवादिसाधारणमन्त्रान्तराणां क्रमकुलमतषडर्धविशेषमन्त्राणामपि च वाचकत्वात् ।
- श्रीनेत्रतन्त्रम् (क्षेमराजकृत उद्योतव्याख्या) २, पृ. ११ ।

८६ मुक्तमेव न मया मयोचितः प्रेरितोऽस्मि तव तर्तिनी तया ।
सिद्धनाथकृतत्वत्क्रमस्तुतेः कालिदासरचितां च पञ्चिकाम् ।।
- चिद्गगनचन्द्रिका, ३०५ श्लोक ।

८७ यद्विनिश्चयपदं च ते स्तवं योऽम्ब वेद कुरु तन्मुखं जगत् ।
कालिदासपदवीं तवाश्रितः त्वत्प्रसादकृतवाग्विजृम्भणः ।
- पूर्ववत्, ३०६ श्लोक ।

८८ पूर्णपीठकृतं सिद्धेस्तद्भावस्तवमादरात् ।
वा नरार्थं महागुह्यं श्रीवत्सो विदधे स तु ।।
- पूर्ववत्, ३१२ श्लोक ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

महार्थमञ्जरी(परिमलव्याख्या)मा उद्धृत गरेका छन् ।[८९]

थ) महाप्रकाश (वि.सं.१२००-१२५०) : यिनी शिवानन्द (द्वितीय) का शिष्य एवं महेश्वरानन्दका गुरु हुन् । महेश्वरानन्दले आफ्ना गुरु महाप्रकाशलाई 'चोलदेशशिरोमणि' को उपाधिले विभूषित गरेका छन् ।[९०] महेश्वरानन्दले महार्थमञ्जरीको आरम्भमा चोलदेशशिरोमणि महाप्रकाशको चरणकमललाई ढोग्दै महार्थमञ्जरी नामक ग्रन्थको प्रणयन गर्ने सङ्कल्प गरेका छन् ।[९१] यिनको रचनाका रूपमा महेश्वरानन्दले श्रीमातङ्गीस्तोत्र, श्रीमनोनुशासनस्तोत्र, आनन्दताण्डवविलासस्तोत्र र संवित्स्तोत्रलाई उद्धरणका रूपमा आफ्नो ग्रन्थमा उल्लेख गरेका छन् ।[९२]

द) जयरथ (वि.सं.१२००-१२५०) जयरथले अभिनवगुप्तविरचित श्रीतन्त्रालोकमाथि गरेको विवेक नामक टीका क्रमदर्शनको सांस्कृतिक एवं दार्शनिक अध्ययनका साथै ऐतिहासिक अनुशीलनका लागि समेत व्यापक आधारभूमि साबित भएको छ । श्रीतन्त्रालोकको पहिलो, चौथो, तेस्रो र उन्नाइसौं आह्निकमाथि उनको उक्त टीका यस सन्दर्भमा ज्यादै महत्त्वपूर्ण रहेको छ । उनले श्रीतन्त्रालोकको विवेक टीकामा आफ्ना गुरुहरुको उल्लेख गरेका छन् । श्रीकल्याण नामक गुरुबाट सम्पूर्ण शैवशास्त्रको ज्ञान प्राप्त गरेको[९३] तथा व्याकरण, मीमांसा एवं न्यायशास्त्रका धुरन्धर महापण्डित श्रीसंगधर नामक गुरुबाट तत्तत् शास्त्रहरुको ज्ञान प्राप्त गरेको उल्लेख गरेका छन् ।[९४] क्रमदर्शनको परम्परामा आफू शिवानन्दबाट अनुगृहीत श्रीकेयूरवती श्रीमदनिका र श्रीकल्याणिकाका तीन जना शिष्यहरुमध्ये द्वितीय शिष्य भानुक जसले उज्जट, उद्भट आदि अनेक गुरुहरुको परम्परा स्थापित गरे, तिनैको

---

८९ महार्थमञ्जरी (परिमलव्याख्या), पृ. ११३ र ११४ ।

९० अथ कालक्रमवशाच्चोलदेशशिरोमणिः ।
महाप्रकाशो नामासीद् देशिको दृक्क्रियोत्तरः ।। पूर्ववत्, पृ. १९० ।

९१ नत्वा नित्यशुद्धौ गुरोश्चरणौ महाप्रकाशस्य ।
ग्रथ्नाति महार्थमञ्जरीमिमां सुरभिं महेश्वरानन्दः ।। पूर्ववत्, पृ. ३ ।

९२ पूर्ववत्, पृ. ४२,४४,६८,१६० ।

९३ शिवाद्वैतज्ञप्तिप्रकटितमहानन्दानन्दि गुरुं श्रीकल्याणाभिधममुमवाप्यास्तरजम् ।।
- श्रीतन्त्रालोक (जयरथकृतविवेकव्याख्या), आचार्यजयरथवंशवर्णनम्–३९, पृ. ६३१ ।

९४ तस्माच्छ्रीसङ्गधराऽवाप्तविद्यः कृतिजयरथाख्यः ।
ज्येष्ठोऽनयोरकार्षीत्तन्त्रालोके विवेकमिमम् ।।
- पूर्ववत् –४१, पृ. पूर्ववत् ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

परम्परामा आबद्ध रहेको उल्लेख गरेका छन् ।[९५] उनले व्याकरण, न्याय, मीमांसा तथा समस्त शैवशास्त्रका अतिरिक्त त्रिकदर्शन एवं क्रमदर्शनमा आफ्नो अद्वितीय कुशलता रहेको कुरा गर्वका साथ व्यक्त गरेका छन् ।[९६]

ध) महेश्वरानन्द (वि.सं.१२२५-१२७५) : यिनी क्रमदर्शनको दक्षिणीधाराका प्रतिनिधि आचार्य हुन् । 'महार्थमञ्जरी' र त्यसैमाथि उनको 'परिमल' नामक टीका क्रमर्शनको ज्यादै महत्त्वपूर्ण कृति हो । सोही कृतिमा उनले आफ्ना अन्य कृतिहरुको उद्धरण दिएका छन् । जस अनुसार पादुकोदय[९७], संविदुल्लास[९८], कोमलवल्लीस्तव[९९], साहसोल्लास[१००], परास्तोत्र[१०१] र महार्थोदय[१०२] उनका अन्य कृतिहरुका रूपमा देखा पर्दछन् ।

न) शितिकण्ठ(वि.सं. १५००–१५५०) : शितिकण्ठ चक्रभानुका प्रमुख आठजना शिष्यहरुमध्ये ईशाना नामक शिष्याको शिष्यसन्ततिक्रममा देखापरेका आचार्य हुन् जसको चर्चा अन्य सन्दर्भमा माथि भइ सकेको छ । उनको महानयप्रकाश काश्मीरी भाषामा लिखित क्रमपरम्पराको महत्त्वपूर्ण रचना हो । यसैमाथि उनले संस्कृतमा टीका पनि लेखेका छन् ।

प) अनन्तशक्तिपाद (वि.सं. १७५०–१८००) : निष्क्रियानन्दनाथले रचना गरेको 'वातुलनाथसूत्राणि' नामक कृतिमाथि यिनको वृत्ति उपलब्ध छ ।

फ) शिवोपाध्याय (वि.सं.१७७५– १८००) : शिवोपाध्याय मुख्यत: क्रमदर्शनका आचार्य नभए तापनि विज्ञानभैरवमाथि यिनले गरेको 'विवृत्ति' नामक टीकामा प्रसङ्गवश क्रमसिद्धान्तमाथि गम्भीरतापूर्वक विवेचना गरिएको छ । यसबाट उनी क्रमसिद्धान्तका विशिष्ट ज्ञाता रहेको स्पष्ट हुन्छ ।

---

९५ श्रीभानुकाभिधानो द्वितीय:... । द्वितीयोऽपि एवमास्ते, तस्यैव चैषा... प्रदर्शितम् ।
- श्रीतन्त्रालोक (जयरथकृतविवेकव्याख्या), ४ आह्निक, पृ. १३८ ।

९६ पदे वाक्ये माने निखिलशिवशास्त्रोपनिषदि
... न खलु कुशल: कश्चिदपर: ।।
- पूर्ववत्, आचार्यजयरथवंशवर्णन–४७, पृ. ६३३ ।

९७ हेर्नुहोस्, महार्थमञ्जरी (परिमलव्याख्या), पृ. ११,९५,१०१,१०८,११४ र १७० ।

९८ पूर्ववत्, पृ. १२,२१,२८,३१,३२,७५,१००,१०७,१२३,१३२,१४६ र १५२ ।

९९ पूर्ववत्, पृ. ५०,७२ र ८६ ।

१०० पूर्ववत्, पृ. ५७ ।

१०१ पूर्ववत्, पृ. ७४,९१,१०३,१३४ र १४२ ।

१०२ पूर्ववत्, पृ. १२७ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

ब) रामेश्वर झा : आचार्य शितिकण्ठको क्रमधारालाई परम्पराप्राप्त रूपले अगाडि बढाउने सङ्कल्पका साथ काशीका क्रमदर्शनका पण्डित रामेश्वर झाले रचना गरेको 'श्रीक्रमाभिज्ञापना' नामक कृतिले आठौँ शताव्दीदेखि प्रारम्भ भएको क्रमदर्शनको साहित्यिक परम्परालाई अद्यावधि अक्षुण्ण राखेको जानकारी डा. नवजीवन रस्तोगीले दिएका छन् ।[१०३]

माथि उल्लिखित आचार्यहरुका कृतिका अतिरिक्त क्रमदर्शनसम्बद्ध केही यस्ता कृतिहरु पनि छन् जो मानवकर्तृक नै हुन् तर तिनका रचनाकारहरुका विषयमा कहीँ उल्लेख भएको देखिँदैन । त्यस्ता कृतिहरुमा क्रमसूत्र, सिद्धसूत्र, महानयपद्धति, क्रमोदय, अमावस्यात्रिंशिका र राजिका पर्दछन् । यी कृतिहरु क्षेमराज, शिवानन्द (द्वितीय), महेश्वरानन्द, शितिकण्ठ आदिका कृतिहरुमा उद्धरणका रूपमा रहेका छन् ।

यस अतिरिक्त केही क्रमसम्बद्ध आगमग्रन्थहरु पनि रहेका छन् जसमा देवी वा भैरवीले गुरुभावमा रही शिष्यभावमा स्थित शिव वा भैरवलाई ज्ञानको उपदेश गरेको पाइन्छ । क्रमदर्शन मूलत: शक्तिपारम्यवादी दर्शन भएकाले शक्तिको प्रधानता देखाउन त्यसो गरिएको हो । यस कोटीका आगमहरुमा देवीपञ्चशतिक/सार्धशतिक, क्रमरहस्य, क्रमसद्भाव, कालिकाक्रम र क्रमसिद्धि पर्दछन् ।

६.क्रमदर्शन प्रतिपादित परमतत्त्व

क्रमदर्शनमा परम तत्त्वलाई कहीँ परम शिव तथा कहीँ काली वा कालसङ्कर्षिणीको संज्ञा दिइएको छ । चित्, आनन्द, इच्छा, ज्ञान र क्रियाको समष्टिस्वरूप स्वातन्त्र्यशक्तिको अधिष्ठानका रूपमा रहेको शक्तिमान् तत्त्वलाई प्रधान मान्ने आचार्यहरुले परम तत्त्वलाई परम शिवको संज्ञा दिएका छन् भने स्वातन्त्र्यशक्तिलाई प्रधान मान्ने आचार्यहरुले परम तत्त्वलाई संवित्, काली, कालसङ्कर्षिणी, विमर्शशक्ति आदि संज्ञा दिएका छन् । वस्तुत: शक्ति र शक्तिमान्का बीच अभिन्न सम्बन्ध रहेको हुन्छ । आगो र त्यसको पोल्ने शक्ति जसरी अभिन्न हुन्छन् त्यसरी नै स्वातन्त्र्यशक्तिको अधिष्ठानस्वरूप परम शिव र स्वातन्त्र्यशक्ति अभिन्न हुन्छन् । प्रकाशस्वरूप शिव र विमर्शस्वरूप शक्ति वस्तुत: एकै हुन्, शक्ति शिवमय छ भने शिव

---

१०३ नवजीवन रस्तोगी (ई.सं. २०११), काश्मीर की शैवसंस्कृति मे कुल और क्रम मत, पृ. ८४ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

शक्तिमय छ ।[१०४] चित्, आनन्द, इच्छा, ज्ञान र क्रियाशक्तिको समष्टिस्वरूप स्वातन्त्र्यशक्ति नै शिवदेखि लिएर पृथिवीसम्म छत्तीस तत्त्वसमूहका रूपमा उल्लसित हुन्छ त्यसैले त्यस्तो शक्तिले सम्पन्न परम शिवलाई यहाँ सैतीसौं विश्वमय तत्त्वका रूपमा गणना गरिएको छ । सैंतीसौं विश्वमय तत्त्वको स्थिति पनि विकल्पभूमिमा मानिएकाले अठतीसौं तत्त्वका रूपमा निर्विकल्प विश्वोत्तीर्ण तत्त्व मानिएको छ[१०५] जहाँ विश्ववैचित्र्यरूप तरङ्गका रूपमा उल्लसित हुने स्वातन्त्र्यशक्ति पनि निस्तरङ्गभावले लय हुन्छ ।

७. क्रमदर्शन प्रतिपादित सृष्टिक्रम

विश्वोत्तीर्ण निर्विकल्पभूमिमा अवस्थित परम शिव जब विश्वमय विकल्पभूमिमा प्रवेशका लागि आफ्नो इच्छा, ज्ञान, क्रिया, स्मृति, अपोहन, सृष्टि, स्थिति, संहार, अनाख्या, भासा आदि अनन्त शक्तिहरुको अनुभव गर्दै आफूभित्र विद्यमान विश्ववैचित्र्यलाई बाहिर प्रकट गर्नका लागि उद्यमशील बन्दछ त्यस्तो उद्यमशील स्वभावलाई शिवतत्त्वका नामले जानिन्छ ।[१०६] आफ्नो इच्छा, ज्ञान र क्रियाशक्तिका माध्यमबाट आफूभित्र विद्यमान समस्त तत्त्वहरुलाई बाहिर प्रकट गर्नका लागि उन्मुख हुने अवस्थामा सोही शिवतत्त्वलाई शक्तितत्त्वका रूपमा व्यवहार गरिन्छ ।[१०७]आफ्नो शक्ति सम्पन्नताको अनुभूति हुनु शिव अवस्था हो भने तत् तत् शक्तिहरुको प्रकटीकरणको प्रारम्भिक अवस्था शक्तिदशा हो ।

ज्ञानशक्ति र क्रियाशक्तिमध्ये ज्ञानशक्तिको प्राचुर्य हुँदा आफूलाई

---

१०४ त्वं यथा शिवमयी तथा शिवस्त्वन्मयो हि शिवयोरभेदिनोः ।
तत्त्वमेकबहिर्मुखास्पदं यत्र भिन्न इव विश्वविक्रिया ।।
- कोमलवल्लीस्तव, महार्थमञ्जरी (परिमलव्याख्या)मा उद्धृत, पृ. ७२ ।

१०५ षट्त्रिंशत्तत्त्वपर्यायस्तदभिन्नः परः शिवः ।
उपदेश्यतया सोऽपि स्यादवच्छेदभागतः ।।
अष्टात्रिंशं परं धाम यत्रेदं विश्वकं स्फुरेत् ।
- श्रीतन्त्रवटधानिका, महार्थमञ्जरी (परिमलव्याख्या)मा उद्धृत, पृ. ६७ ।

१०६ विश्वविक्षोभात्मकानन्तबहिशक्तिचक्रवैचित्र्यविजृम्भणाद्भुतोद्भावनप्रगल्भस्वात्मचैतन्योद्यन्तृतापरिस्पन्दसारः प्रमातृविशेषः शिवभट्टारक इति ।
- महार्थमञ्जरी (परिमलव्याख्या), पृ. ३८ ।

१०७ स एव विश्वमेषितुं ज्ञातुं कर्तुं चोन्मुखो भवन् ।
शक्तिस्वभावः कथितो हृदयत्रिकोणमधुमांसलोल्लासः ।।
- महार्थमञ्जरी, १४ श्लोक ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

विश्वप्रमाताका रूपमा अर्थात् 'म नै यो विश्व हुँ' (अहमिदं) यस रूपमा ग्रहण गर्ने स्वभावलाई सदाशिव तत्त्व भनिन्छ ।[१०८] ज्ञानशक्ति र क्रियाशक्तिमध्ये क्रियाशक्तिको प्राचुर्य हुँदा आफूलाई विश्वको अनुसन्धाताको रूपमा अर्थात् यो विश्व नै म हुँ (इदमहम्) यस रूपमा ग्रहण गर्ने स्वभावलाई ईश्वरतत्त्व भनिन्छ । सदाशिव र ईश्वरतत्त्वका बीच के भिन्नता छ भने सदाशिव तत्त्वमा अहम्भावको प्राधान्य रहन्छ, त्यस अवस्थामा विश्व व्यक्ताव्यक्तमय रहेको हुन्छ, तर ईश्वर तत्त्वमा इदम्भावको प्राधान्य रहन्छ र यो विश्व म हुँ यस्तो बोध हुने भएकाले विश्व व्यक्ताकारमय भएको हुन्छ । अहम्(म) र इदम्(यो) का बीच अर्थात् ज्ञाता र ज्ञेयका बीच अभेद दृष्टि जगाई यो सबै विश्वप्रपञ्च म नै हो यस किसिमको शुद्ध विकल्पको उदय गराउने तत्त्वलाई शुद्धविद्या भनिन्छ । भेदभावमूलक मायीय विकल्पलाई शुद्ध विकल्पले नाश गर्ने भएकाले क्रमदर्शनमा शुद्ध विकल्पलाई उपादेय मानिन्छ । परमार्थतः ज्ञाता र ज्ञेयका बीच अभेद सम्बन्ध रहेको छ । ज्ञानस्वभाव परम तत्त्व नै तत् तत् रूपमा भित्रबाहिर प्रकाशित भई रहेको छ त्यसैले ज्ञानका अतिरिक्त अरू कसैको पनि सत्ता छैन, सम्पूर्ण जगत् ज्ञानरूप छ ।[१०९] यति हुँदाहुँदै पनि परमेश्वर यति स्वतन्त्र छ कि ऊ अभेदमा पनि भेदको सृष्टि गर्न समर्थ छ । अभेदमा भेदको अवभासन गराउने परमेश्वरको मोहिनीशक्तिलाई माया भनिन्छ ।[११०] परमेश्वरको त्यही स्वातन्त्र्यरूप मोहिनीशक्ति माया नै उसको आवरण हो जसले गर्दा सर्वज्ञ, सर्वकर्ता, व्यापक, परिपूर्ण शिव किञ्चिज्ज्ञ, किञ्चित्कर्ता, सीमित पशुप्रमाता वा पुरुषका रूपमा देखापर्दछ । सर्वकर्तृत्वशक्तिलाई सङ्कुचित बनाएर किञ्चित्कर्तृत्वका रूपमा कलन (सीमित) गर्ने मायाको आवरणशक्तिलाई कलातत्त्व भनिन्छ । त्यसै गरी सर्वज्ञत्वशक्तिलाई सङ्कुचित गर्ने आवरणशक्तिलाई अविद्या भनिन्छ । परिपूर्ण तृप्त निरभिलाष स्वरूपलाई सङ्कुचित बनाएर सीमित विषयभोगमा

---

१०८ अहन्तेदन्तालक्षणयोर्ज्ञानक्रिययोराद्योद्रेकादनुन्मीलितचित्रन्यायेनव्यक्ताव्यक्तमयविश्व-
प्रमातृतास्वभावं सदाशिवाख्यं तत्त्वम् ।
- महार्थमञ्जरी (परिमलव्याख्या), पृ. ४१ ।

१०९ तत्तद्रूपतया ज्ञानं बहिरन्तः प्रकाशते ।
ज्ञानादृते नार्थसत्ता ज्ञानरूपं ततो जगत् ।।
- देविकाक्रम, महार्थमञ्जरी (परिमलव्याख्या)मा उद्धृत, पृ. ९ ।

११० एकरसे स्वभावे उद्भावयन्ती विकल्पशिल्पानि ।
मायेति लोकपतेः परमस्वतन्त्रस्य मोहिनीशक्तिः ।।
- महार्थमञ्जरी, १७ श्लोक ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

लगाउने तत्त्वलाई राग भनिन्छ । कालातीत नित्य स्वरूपलाई सङ्कुचित बनाएर उसलाई समयको सीमामा बाँध्ने तत्त्वलाई काल भनिन्छ । गर्न, नगर्न र अन्यथा गर्न पनि समर्थ अपरिमित स्वतन्त्र परम शिवलाई नियमन गरी शुभ र अशुभ कर्मको चक्करमा लगाउने तत्त्वलाई नियति भनिन्छ । यसप्रकार परमेश्वर आफ्नै स्वातन्त्र्यशक्तिस्वरूप मायाका पाँच वटा आवरणशक्तिद्वारा स्वेच्छावश बाँधिएर विश्वरङ्गमञ्चमा किञ्चिज्ज्ञ, किञ्चित्कर्ताको भूमिका निर्वाह गर्दै तदनुरूप सीमित सृष्टि, स्थिति, संहार, निग्रह र अनुग्रहरुप पाँच वटा कृत्यहरु सम्पादन गर्दछ ।[१११] परमेश्वरको त्यस्तो स्वरूपलाई पुरुष तत्त्व भनिन्छ ।[११२]

विश्वप्रपञ्चको विकासका क्रममा इच्छाशक्ति, ज्ञानशक्ति र क्रियाशक्तिलाई आफूभित्र अन्तर्लीन गरेर रहेको स्वातन्त्र्यशक्ति जब सङ्कुचित बन्न पुग्छ तब सङ्कुचित इच्छाशक्ति, ज्ञानशक्ति र क्रियाशक्ति सत्त्व, रज र तमोगुणका रूपमा तथा स्वयं सङ्कुचित स्वातन्त्र्यशक्ति सत्त्व, रज र तमोगुणको साम्यावस्थास्वरूप प्रकृति तत्त्वका रूपमा परिणत हुन पुग्छ ।[११३] परमेश्वरको सङ्कुचित स्वरूप पुरुष हो भने स्वातन्त्र्यशक्तिको सङ्कुचित स्वरूप प्रकृति हो । प्राकृत सृष्टिका क्रममा जब प्रकृति सृष्टिका प्रति उन्मुख हुन्छ तब उसको साम्यावस्था भङ्ग हुन्छ । त्यस क्रममा सर्वप्रथम संवित् वा चितिशक्ति प्राणका रूपमा परिणत हुन्छ अनि पहिले अन्त:करण (मन,बुद्धि र अहङ्कार) त्यसपछि ज्ञानेन्द्रिय र कर्मेन्द्रियको उत्पत्ति हुन्छ ।[११४] मन, बुद्धि र अहङ्कारस्वरूप अन्त:करण शिवस्वरूप चैतन्य महासिन्धुका महातरङ्ग हुन् भने ज्ञानेन्द्रिय तथा कर्मेन्द्रिय महातरङ्गका

---

१११ जननशैशवयौवनवार्धकव्ययमयैरखिलैरपि सन्धिभिः ।
अभिनयन्नपि पौरुषनाटकं परिणतौ स शिवोऽस्मि महानटः ।।
- श्रीनैश्वासतन्त्र, महार्थमञ्जरी (परिमलव्याख्या)मा उद्धृत, पृ. ४९ ।

११२ य एष विश्वनाटकशैलुषः शुद्धसंविच्छम्भुः ।
वर्णकपरिग्रहमयी तस्य दशा कापि पुरुषो भवति ।।
- महार्थमञ्जरी, १९ श्लोक ।

११३ ज्ञानक्रियामायानां गुणानां सत्वरजस्तमस्वभावानाम् ।
अविभागावस्थायां तत्त्वं प्रकृतिरिति शाम्भवीशक्तिः ।।
- महार्थमञ्जरी, २० श्लोक ।

११४ प्राक् संवित् प्राणे परिणता इति न्यायात् प्राणानन्तरमिन्द्रियाणि जातानि । तत्रापि पूर्वं मनोबुद्ध्यहङ्कारा अनन्तरं बहिष्करणानीत्येषः क्रमः ।
- चिद्गगनचन्द्रिका (क्रमप्रकाशिकाव्याख्या), पृ. १९९ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अनुतरङ्ग हुन् ।[११५] अहङ्कार सात्विक, राजस र तामस भेदले तीन प्रकारको हुन्छ । सात्विक अहङ्कारबाट श्रोत्र, त्वक्, चक्षु, जिह्वा र घ्राणरूप पाँच वटा ज्ञानेन्द्रियको उत्पत्ति हुन्छ भने राजस अहङ्कारबाट वाक्, पाणि, पाद, पायु र उपस्थरूप पाँच वटा कर्मेन्द्रियको उत्पत्ति हुन्छ । तामस अहङ्कारबाट शब्द, स्पर्श, रूप, रस र गन्धरूप पाँच वटा तन्मात्राको उत्पत्ति हुन्छ । शब्द तन्मात्राबाट आकाश, स्पर्श तन्मात्राबाट वायु, रूप तन्मात्राबाट तेज, रस तन्मात्राबाट जल र गन्ध तन्मात्राबाट पृथिवीको उत्पत्ति हुन्छ ।

यसप्रकार चित्, आनन्द, इच्छा, ज्ञान र क्रियाशक्तिको समष्टिस्वरूप स्वातन्त्र्यशक्ति नै जब आफूभित्र बीज रूपमा अवस्थित सम्पूर्ण विश्वप्रपञ्चलाई बाहिर प्रकट गर्नका लागि विश्वोत्तीर्ण– विश्वमय अवस्थामा झर्दछ, तव स्वातन्त्र्यशक्तिको त्यस स्वरूपलाई क्रमदर्शनमा व्योमवामेश्वरी संज्ञा दिइएको छ । त्यही व्योमवामेश्वरी शक्ति नै परिपूर्णतास्वरूप पतिभूमिकामा प्रवाहित हुँदा खेचरी शक्ति भनिन्छ । परमेश्वरको चितिशक्ति व्योमवामेश्वरी हो भने आनन्दशक्ति खेचरी हो । त्यही चितिशक्ति नै अन्त:करणका रूपमा प्रवाहित हुँदा दिक्चरी भनिन्छ भने ज्ञानेन्द्रिय र कर्मेन्द्रियका रूपमा प्रवाहित हुँदा गोचरी शक्ति र पञ्चमहाभूतस्वरूप प्रमेय वर्गका रूपमा प्रवाहित हुँदा भूचरी शक्ति भनिन्छ ।[११६] वाक्सृष्टिका क्रममा तिनै उपर्युक्त तिनै शक्तिहरु परा, सूक्ष्मा, पश्यन्ती, मध्यमा र वैखरीक्रमले वर्णहरुका रूपमा प्रवाहित भएका छन् ।[११७] अत: नामरूपात्मक सम्पूर्ण जगत् शक्तिकै विलास हो भन्ने क्रमदर्शनको मान्यता रहेको छ ।

८. क्रमदर्शन प्रतिपादित बन्धमोक्षव्यवस्था

क्रमदर्शनका अनुसार बन्धमोक्षव्यवस्था विकल्पव्यापारमा अडिएको छ । यहाँ विकल्पज्ञानरूप अपूर्ण ज्ञान नै बन्धन हो र त्यो नै संसारको कारण हो भने अपूर्ण ज्ञानको क्षय भई निर्विकल्प ज्ञानको उदय हुनु नै मोक्षको

---

११५ महातरङ्गवदाचरन्ति त्रीणि करणानि प्रमातृस्वरूपस्य कर्तु: साधकतमानीन्द्रियाणि विद्यन्ते ।... ज्ञानकर्मेन्द्रियाणि तु तरङ्गानुतरङ्गन्यायमनुवर्तन्त इत्यर्थः ।
- महार्थमञ्जरी (परिमलव्याख्या), पृ. ६१ ।

११६ हेर्नुहोस्, चिद्गगनचन्द्रिका (क्रमप्रकाशिकाव्याख्या), पृ. २८–२९ ।

११७ एता एव चिदानन्देच्छाज्ञानक्रियाख्या: शक्तय: परा सूक्ष्मा पश्यन्ती मध्यमा वैखरीति वाग्रूपाश्चानुभूयन्ते ।
- महार्थमञ्जरी (परिमलव्याख्या), पृ. ८६ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

कारण हो ।[११८] परमेश्वरको स्वातन्त्र्यशक्तिबाट समुल्लसित आफ्नो पूर्ण चैतन्यस्वरूपलाई ढाक्ने तथा आत्मा र अनात्मा (वस्तुतः चैतन्यस्वरूप आत्माका अतिरिक्त अन्य कसैको पनि सत्ता नरहेकाले अनात्मा भन्ने व्यवहार औपचारिक मात्रै हो)का बीच भेदबुद्धि राख्ने जुन अज्ञान(अपूर्ण ज्ञान) छ त्यसैलाई यहाँ बन्धनस्वरूप आणव मलको संज्ञा दिइएको छ र यो पौरुष अज्ञान एवं बौद्ध अज्ञान गरी दुई प्रकारको छ ।[११९] नित्य, शुद्धबुद्ध, स्वप्रकाशरूप आत्मामा आत्मबोध नहुनु पौरुष अज्ञानको लक्षण हो । पौरुष अज्ञानरूप आवरणका कारण नै पशुदशामा प्राप्त पुरुषलाई आफ्नो परिपूर्ण स्वातन्त्र्य र शिवत्वको बोध हुँदैन । आत्मा र अनात्माका बीच भेदबुद्धि राख्ने अपूर्ण ज्ञानलाई बौद्ध अज्ञान भनिन्छ । बौद्ध अज्ञान भेदको विस्तारस्वरूप मायीय मलको कारण हो । बौद्ध अज्ञानका कारण नै पुरुषमा आफू र शिवमा भेद देख्ने मायीय मलको उदय हुन्छ ।

पौरुष र बौद्ध अज्ञानरूप आणव मलले ढाकिएपछि असीम, परिपूर्ण, व्यापक शिव जब ससीम, अपूर्ण र देश तथा कालद्वारा परिच्छिन्न भएर जीवभावमा प्राप्त हुन्छ तब ऊ आफूलाई शिवबाट भिन्न ठान्न थाल्छ । यही भिन्नभिन्न वेद्यको विस्तार नै मायीय मल हो ।[१२०] आफूलाई शिवबाट भिन्न ठान्न थालेपछि ऊ मायासहित मायाका पाँच वटा कञ्चुक(चोलो)रूप कला, अविद्या, राग, काल र नियतिले ढाकिन्छ । त्यसैको फलस्वरूप उसको पूर्ण कर्तृत्व र ज्ञातृत्व सीमित बन्न पुग्छ, ऊ निरभिलाष परिपूर्ण तृप्त स्वरूपलाई छोडेर सीमित विषयवासनाप्रति भोगको अभिलाषा राख्ने बन्न पुग्छ र शुभ एवं अशुभ कर्मले दिने नियत फल भोग्न विवश हुँदै सीमित भोक्तृत्वले युक्त पशुभावमा प्राप्त हुन्छ । त्यसपछि धर्म तथा अधर्मरूप कर्मको वशीभूत भएर सुख र दुःखलाई झेल्दै कर्मबन्धनमा फस्दछ । सोही सुख र दुःखले युक्त पुण्य एवं अपुण्य वासनात्मक कर्म नै शरीर, विषय र इन्द्रियको कारण भएकाले[१२१]

---

११८ इह तावत्समस्तेषु शास्त्रेषु परिगीयते ।
अज्ञानं संसृतेर्हेतुर्ज्ञानं मोक्षैककारणम् ।।
- श्रीतन्त्रालोकः, १ आह्निक, २२ श्लोक ।

११९ स्वातन्त्र्यहानिर्बोधस्य स्वातन्त्र्यस्याप्यबोधता ।
द्विधाणवं मलमिदं स्वस्वरूपापहानितः ।।
- श्रीतन्त्रालोकः (जयरथकृतविवेकव्याख्या), १ आह्निकमा उद्धृत, पृ. ४५ ।

१२० भिन्नवेद्यप्रथात्रैव मायाख्यम् ।
- श्रीतन्त्रालोकः (जयरथकृतविवेकव्याख्या), १ आह्निकमा उद्धृत, पृ. ४६ ।

१२१ कर्मतश्च शरीराणि विषया इन्द्रियाणि च ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

कर्मबाट जन्मिएको बन्धनलाई कार्म मल भनिएको हो ।

अपूर्ण ज्ञान जन्ममरणरूप संसारको मूल कारण हो भने उक्त अपूर्ण ज्ञानको विरोधी तत्त्वज्ञान संसारको प्रतिपक्षरूप मोक्षको एकमात्र कारण हो भन्ने कुरा माथि उल्लेख भइ सकेको छ । अपूर्ण अज्ञान पौरुष र बौद्ध भेदले दुई प्रकारको भए झैं पूर्ण ज्ञान पनि पौरुष र बौद्ध भेदले दुई प्रकारको रहेको छ ।[१२२] बाह्य इन्द्रिय तथा अन्त:करणको निरपेक्षतामा आत्मा र चैतन्यशक्तिको नित्य सम्बन्धबाट उत्पन्न हुने निर्विकल्प ज्ञानलाई पौरुष ज्ञान भनिन्छ । पशुसंस्कार क्षीण भएपछि परमेश्वरसँग परम तादात्म्यप्राप्तिको अवस्थामा सम्पूर्ण विश्वब्रह्माण्ड र यावत् पदार्थमा निर्विकल्प भावले पूर्णतया आफ्नोपनको बोध हुनु नै पौरुष ज्ञानको लक्षण हो ।[१२३] गुरुबाट दीक्षा प्राप्त गरेर वेद तथा तन्त्र, आगम आदि शास्त्रहरुको श्रवण, अध्ययन, जप, याग आदिको अधिकार प्राप्त भएपछि तिनै शास्त्रहरुको अध्ययन, मनन, निदिध्यासनपछि निश्चयात्मक बौद्ध ज्ञानको उदय हुन्छ । त्यसपछि मात्रै पौरुष ज्ञानको उदयका लागि बाटो खुल्दछ । आत्मा र अनात्माका बीच कुनै भिन्नता नरहेको निश्चयात्मक शुद्ध विकल्पस्वरूप ज्ञानलाई बौद्ध ज्ञान भनिन्छ । जब शुद्ध विकल्पस्वरूप बौद्ध ज्ञानको उदय भई आफू र जगत्लाई परम चैतन्य शिवदेखि भिन्न ठान्ने बौद्ध अज्ञानको विस्तार समाप्त हुन्छ तब जीवन्मुक्ति हातैमा आउँछ[१२४] ।

देह इन्द्रिय आदि विद्यमान रहेको अवस्थामा पनि परम चैतन्यका साथ आफ्नो एकात्मकताको दृढ परामर्श भई चिदानन्दको अभिव्यक्ति भएको अवस्थालाई जीवन्मुक्ति भनिन्छ । यस्तो अवस्थामा आरुढ व्यक्तिले यसै जीवनमा भोग र मोक्ष दुवैको आस्वादन गर्न सक्छ । यस्तो स्थितिमा भोग पनि मोक्षस्वरूप र मोक्ष पनि भोगस्वरूप प्रतीत हुन्छ । वास्तवमा भोग र

– ईश्वरप्रत्यभिज्ञाविवृत्तिविमर्शिनी, आगमाधिकार, २ आह्निक, पृ. २२८ ।

१२२ ज्ञानाज्ञानस्वरूपं यदुक्तं प्रत्येकमप्यद: ।
द्विधापौरुषबौद्धत्वभिदोक्तं शिवशासने ।।

– श्रीतन्त्रालोक:, १ आह्निक, ३६ श्लोक ।

१२३ क्षीणे तु पशुसंस्कारे पुंस: प्राप्तपरस्थिते: ।
विकस्वरं तद्विज्ञानं पौरुषं निर्विकल्पकम् ।।

– पूर्ववत्, ४१ श्लोक ।

१२४ बौद्धज्ञानेन तु यदा वौद्धमज्ञानजृम्भितम् ।
विलीयते तदा जीवन्मुक्ति: करतले स्थिता ।।

– पूर्ववत्, ४४ श्लोक ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

मोक्षको सामरस्यावस्था नै जीवन्मुक्तिको अवस्था हो र भोग एवं मोक्षलाई भिन्न नठान्नु नै क्रमदर्शनको विशेषता हो ।[१२५] भोगका माध्यमबाट पनि सम्पूर्ण चराचर जगत्लाई आफ्नै स्वरूप ठान्ने विश्वाहन्तास्वरूप मोक्षको अभिव्यक्ति सम्भव छ भन्ने यस दर्शनको मान्यता रहेको छ । त्यसैले यस दर्शनमा अरूहरुले क्लेशस्वरूप मानेको संसारलाई पनि अतिशय सुखस्वरूप मानिएको छ । यस दर्शनमा दु:खलाई पनि सुखका रूपमा हेर्न सकिन्छ, विषलाई पनि अमृत बनाउन सकिन्छ, अरूहरुले हेय मानेको संसारलाई पनि मोक्षका रूपमा उपादेयस्वरूप आस्वाद्य बनाउन सकिन्छ भन्ने मान्यता रहेको छ ।[१२६] वास्तवमा मोक्ष भनेको अर्को कुनै वस्तु होइन, त्यो त आफ्नो वास्तविक स्वरूपको बोध मात्रै हो र आफ्नो वास्तविक स्वरूप भनेको संवित् वा चेतना हो[१२७] त्यसैले आफूलाई चैतन्यस्वरूप बोध गर्नु र सम्पूर्ण नामरूपात्मक जगत्मा चैतन्यको विस्तारको अनुभव गर्दै विश्वलाई आफ्नो विभवका रूपमा अकृत्रिम भावले बोध गर्नु र उक्त बोधको फलस्वरूप उत्पन्न हुने आनन्दमा निमग्न हुनु नै मोक्ष हो ।

९. मोक्षको उपाय

आफ्नो स्वाभाविक चैतन्य स्वरूपको अभिव्यक्तिस्वरूप मोक्ष प्राप्तिका लागि शिवाद्वयवादमा आणव, शाक्त र शाम्भव गरी तीन वटा उपायको वर्णन गरिएको पाइन्छ । तीमध्ये उच्चार (प्राणका प्राण अपान आदि पाँच वटा वृत्तिहरु), करण (इन्द्रिय), ध्यान, वर्ण, स्थान आदि बाह्य साधनलाई विकल्पसंस्कारको उपायका रूपमा अवलम्बन गरिन्छ भने त्यसलाई आणव उपाय भनिन्छ ।[१२८] त्यसै गरी उच्चार आदि बाह्य साधनलाई विकल्प

---

१२५ भुक्तिर्वाप्यथ मुक्तिश्च नान्यत्रैकपदार्थत: ।
भुक्तिमुक्ती उभे देवि । विशेषे परिकीर्तिते ।।
– महार्थमञ्जरी (परिमलव्याख्या), पृ. १३२ ।

१२६ दु:खान्यपि सुखायन्ते विषमप्यमृतायते ।
मोक्षायते च संसारो यत्र मार्ग: स शाङ्कर: ।।
– महार्थमञ्जरी (परिमलव्याख्या), पृ. १६३ ।

१२७ मोक्षो हि नाम नैवान्य: स्वरूपप्रथनं हि स: ।
स्वरूपं चात्मन: संविन्नान्यत्तत्र तु या पुन: ।।
– श्रीतन्त्रालोक:, १ आह्निक, १५६ श्लोक ।

१२८ उच्चारकरणध्यानवर्णस्थानप्रकल्पनै: ।
यो भवेत्स समावेश: सम्यगाणव उच्यते ।।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

संस्कारको उपायका रूपमा साक्षात् अवलम्बन नगरी केवल मनले चिन्तन गर्दै भेदरूप विकल्पलाई अभेदरूप निर्विकल्पमा पर्यवसान गरिन्छ भने त्यस्तो उपायलाई शाक्त उपाय भनिन्छ ।[१२९] गुरुले 'तिमी परम चैतन्यस्वरूप शिव हौ' भनेर सम्झाएकै भरमा कुनै पनि कुराको चिन्तन नगरी निर्विकल्प परम चैतन्यमा आवेश हुन्छ भने त्यस्तो उपायलाई शाम्भव उपाय भनिन्छ ।[१३०]

विकल्पहरुको शोधन गरी शुद्ध विकल्पको माध्यमबाट निर्विकल्प परम शिवसम्म पुग्ने शाक्त उपायमा आधारित परम्परा नै क्रमपरम्परा हो । अत: क्रमदर्शनको सन्दर्भमा शाक्त उपायलाई आफ्नो स्वाभाविक चैतन्यको अभिव्यक्तिस्वरूप मोक्षप्राप्तिको उपायका रूपमा यहाँ चर्चा गरिन्छ ।

माथि उल्लेख गरिएका त्रिविध उपायहरुमध्ये आणव उपाय भेद उपाय हो भने शाक्त उपाय भेदाभेद उपाय हो र शाम्भव उपायचाहिँ अभेद उपाय हो । केवल मानसिक चिन्तनका माध्यमबाट विकल्परूप भेदलाई उदात्तीकरणको प्रक्रियाद्वारा निर्विकल्परूप अभेदमा पर्यवसान गरिने भएकाले शाक्त उपायलाई भेदाभेद उपाय भनिएको हो । विकल्पको क्रमबद्ध संस्कारबाट अक्रम वा क्रमातीत परम चैतन्यको साक्षात्कार गरिने भएकाले क्रममुक्तिको भावना क्रमदर्शनको वैशिष्ट्य रहेको देखिन्छ । आचार्य अभिनवगुप्तले शाक्त उपायलाई विकल्पसंस्कार, तर्कतत्त्व, गुरुतत्त्व, योगाङ्गहरुको अनुपयोगिता, कल्पित पूजा आदिको अनादर, संवित् चक्रको उदय, मन्त्रवीर्य, वास्तविक जप,याग आदि र विधिनिषेधतुल्यतारूप विविध उपायहरुको समूहका रूपमा उल्लेख गरेका छन् । वास्तवमा शाक्त उपाय नै तान्त्रिक दर्शन अनुकूल आत्मसाक्षात्कारको मुख्य उपाय हो । परम चैतन्यस्वरूप परमेश्वर नै स्वेच्छाले आफ्नो सर्वज्ञत्व र सर्वकर्तृत्वलाई आवृत गर्दै ग्राह्यग्राहकरूप भेदका रूपमा अवभासित भई रहेको छ त्यसैले संवित् स्वभाववाला जुन भैरवीय तेज छ त्यो नै म हुँ भन्ने कुराको बारम्बार चिन्तन

- पूर्ववत् , १७० श्लोक ।

१२९ उच्चाररहितं वस्तु चेतसैव विचिन्तयन् ।
यं समावेशमाप्नोति शाक्त: सोऽत्राभिधीयते ।।
- पूर्ववत्, १६९ श्लोक ।

१३० अकिञ्चिच्चिन्तकस्यैव गुरुणा प्रतिबोधत: ।
उत्पद्यते य आवेश: शाम्भवोऽसावुदीरित: ।।
- पूर्ववत्, १६८ श्लोक ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

गर्नाले स्वात्मबोध जागृत हुन्छ ।[131] इदम् (आफूदेखि भिन्न यो)का रूपमा अवभासित विश्वलाई अहम् (आफूदेखि अभिन्न म) का रूपमा साक्षात्कार गर्नु विकल्पसंस्कारको अन्तिम लक्ष्य हो । त्यसैले सम्पूर्ण चराचर जगत्लाई आफ्नै चैतन्यको विस्तारका रूपमा सम्पूर्ण विश्व नै म हुँ भन्ने कुरा बारम्बार चिन्तन गर्दै जाँदा बौद्ध (बुद्धिगत) अज्ञानजन्य भेदप्रथाको परिहार भई शुद्ध संवित् मात्रको आभास हुन्छ । यही प्रक्रियालाई विकल्पसंस्कार भनिन्छ ।

सम्पूर्ण विश्व नै म हुँ भनेर गरिने निरन्तर चिन्तन नै इदम् र अहम्का बीच अभेदबोधको कारण बन्न पुग्ने भएकाले त्यस्तो चिन्तन वा भावनालाई शुद्धविद्यारूप सत्तर्क भनिन्छ र त्यही शुद्धविद्यारूप सत्तर्क[132] वा स्फुट विकल्पले भेदको कारणस्वरूप मायीय विकल्पलाई नाश गर्दछ ।[133] योगका यम, नियम, आसन आदि अङ्गहरुमा पूर्वपूर्व अङ्गहरु परपर अङ्गका उपाय हुन् भने अन्तिम अङ्ग समाधि तर्कको उपाय हो[134] र तर्कचाहिँ आफ्नो संवित् साक्षात्कारको उपाय हो[135] त्यसैले क्रमपरम्परामा तर्कलाई योगको उत्तम अङ्ग मानिएको छ र अन्य अङ्गहरु संवित्को साक्षात्कारमा अनुपयोगी रहेको बताइएको छ ।[136]

क्रमसाधनामा बाह्य जगत्का रूपमा उल्लसित संवित् वा चेतनालाई अग्निका रूपमा कल्पना गरी सो अग्निमा भेदका रूपमा अवभासित विश्व दग्ध भएको वा संवित्का साथ एकाकार भएको चिन्तन गर्दै अपरिमित प्रमातारूप परम तत्त्व जसलाई यहाँ शुभ्र भस्मको रूपक प्रदान गरिएको छ त्यसमा आफ्नो देहरुप परिमित प्रमातालाई डुबाउनु वा परम तत्त्वका साथ

---

१३१ अतश्च भैरवीयं यत्तेजः संवित्स्वभावकम् ।
भूयो भूयो विमृशतां जायते तत्स्फुटात्मता ।।
- पूर्ववत्, ४ आह्निक, ७ श्लोक ।

१३२ सत्तर्कः शुद्धविद्यैव सा चेच्छा परमेशितुः ।
- पूर्ववत्, ३४(ख) श्लोक ।

१३३ इदं विकल्पनं शुद्धविद्यारूपं स्फुटात्मकम् ।
प्रतिहन्तीह मायीयं विकल्पं भेदभावकम् ।।
- पूर्ववत्, ११३ श्लोक ।

१३४ योगाङ्गता यमादेस्तु समाध्यन्तस्य वर्ण्यते ।
स्वपूर्वपूर्वोपायत्वादन्त्यतर्कोपयोगतः ।। पूर्ववत्, ९६ श्लोक ।

१३५ ... इति सर्वत्र तर्कस्यैवाङ्गान्तराण्युपायः, स च स्वसंवित्साक्षात्कारस्येति ।
- पूर्ववत्, जयरथकृतविवेकव्याख्या, ४आह्निक, पृ. ७३ ।

१३६ हेर्नुहोस् पूर्ववत्,पृ. ६५–७२ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

आफूलाई एकाकार गराउनुलाई नै वास्तविक स्नान मानिएको छ न कि बाह्य जलस्नान[१३७] । सम्पूर्ण जगत् चेतनाकै बाह्य उल्लास मात्र हो त्यसैले जगत् चेतनाभन्दा अतिरिक्त वस्तु होइन । अत: विश्वलाई शिवदेखि भिन्न देख्ने विपरीत बुद्धिलाई नै यहाँ अशुद्धि मानिएको छ भने त्यस्तो विपरीत बुद्धिलाई हटाउनुलाई नै शुद्धि मानिएको छ[१३८] ।

रूप, रस, गन्ध आदि भिन्नभिन्न भावसमूहलाई देश तथा काल आदिबाट अनवच्छिन्न पूर्ण चैतन्यमा एकाकार गराउनु नै वास्तविक पूजा हो । निर्विकल्प निरावरणरूप परम चैतन्यमा दृढ एकात्मकतालाई नै यहाँ वास्तविक पूजा मानिएको छ न कि बाह्य पुष्प आदिद्वारा गरिने पूजा ।[१३९] त्यसैले क्रमसाधनामा बाह्य स्नान, पूजा आदिलाई अनादर गर्दै पूर्ण संवित्का साथ आफूलाई एकाकार गर्ने र नामरूपात्मक बाह्य जगत्मा अहम्परामर्शको विस्तार गर्ने कुरामा जोड दिइएको छ ।

अहम्परामर्शस्वरूप संवित् नै आफ्नो स्वातन्त्र्यका कारण भित्र, बाहिर तथा भित्रबाहिर दुवै रूपमा विद्यमान छ । सो अहम्परामर्शस्वरूप संवित् सृष्टि, स्थिति, संहार र अनाख्यारूप चार प्रकारको भेदलाई आश्रय लिएर प्रमाता, प्रमाण र प्रमेयमा बाह्र प्रकारले सर्वदा आभासित हुन्छ ।[१४०] यसरी बाह्र प्रकारले आभासित हुने संवित्लाई नै क्रमदर्शनमा द्वादशकालीको संज्ञा दिइएको छ[१४१] । वास्तवमा यी द्वादशकालीलाई व्यक्ति प्रमाताको सन्दर्भमा

---

१३७ उल्लसितबोधहुतभुग्दग्धविश्वेन्धनोदिते ।
सितभस्मनि देहस्य मज्जनं स्नानमुच्यते ।।
- पूर्ववत्, ११६ श्लोक ।

१३८ शिवात्मकेष्वप्येतेषु बुद्धिर्या व्यतिरेकिणी ।
सैवाशुद्धिः पराख्याता शुद्धिस्तद्धीविमर्दनम् ।।
- पूर्ववत्, ११८ श्लोक ।

१३९ पूजा नाम न पुष्पाद्यैर्या मति: क्रियते दृढा ।
निर्विकल्पे महाव्योम्नि सा पूजा ह्यादराल्लय: ।।
- पूर्ववत्, जयरथकृतविवेकव्याख्यामा उद्धृत, पृ. ८७ ।

१४० सापारमार्थिकी संवित् सृष्टिस्थितिसंहारानाख्यात्वेन चतुर्विधं रूपमाश्रित्य प्रमातरि प्रमाणे प्रमेये च सर्वदा भाति अविच्छिन्नत्वेन एकैकत्र चातुरात्म्ये द्वादशधा प्रस्फुरति ।
- पूर्ववत् ,पृ.९० ।

१४१ एता एव द्वादशभिः संविदः क्रमदर्शनादौ अन्वर्थेनापि अभिधानेन दर्शितार:... कलयन्ति परामृशन्ति, क्षिपन्ति, विसृजन्ति, संहरन्ति च गणयन्ति जानते चेति काल्य:, ता एव कालिका: ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

विचारको आन्तरिक क्रिया वा इन्द्रियवृत्तिका रूपमा ग्रहण गरिएको छ र साधकमा निर्विकल्प चित् या शुद्धबोधको उदय यिनै इन्द्रियवृत्तिरूप शक्तिबाट सम्भव हुन्छ भन्ने मानिएको छ । यसप्रकार एउटै परासंवित् सृष्टिदशामा इन्द्रियका माध्यमबाट एकैपटक बाहिर प्रसारित हुन्छ भने संहारदशामा इन्द्रियका माध्यमबाट बाहिर प्रसारित संवित् अन्तर्भिमुख हुन्छ । यही प्रक्रियालाई क्रमदर्शनमा संवित् चक्रोदय वा शक्तिचक्रविकास नामक पारिभाषिक संज्ञा दिइएको छ ।

जब साधकमा परासंवित्को यस किसिमको स्फुरणको बोध हुन्छ र सो संवित्का साथ आफ्नो एकात्मकताको दृढ परामर्श हुन्छ तब स्वाभाविक अहम्परामर्शमा विश्रान्त त्यस्तो साधकको श्वासप्रश्वास वा विचार नै जप मानिन्छ ।[१४२] परम चैतन्यको साक्षात्कारमा प्रवीण त्यस्तो साधकको शरीरको जुनसुकै स्थिति चितिशक्तिको प्रतिकृतिरूप मुद्रा मानिन्छ ।[१४३] जसरी ऐनाको अगाडि उभिँदा देखिने आफ्नो प्रतिविम्बलाई यो मेरो नै अनुहार हो भन्ने निश्चय भएपछि विम्ब र प्रतिविम्बका बीच अभिन्नताको बोध हुन्छ त्यसरी नै पूजा, स्नान, ध्यान, होम आदि विकल्परूप ऐनामा आफूलाई भैरव वा परम चैतन्यका रूपमा बारम्बार भावना गर्नाले चाँडै नै उक्त भैरवीय चैतन्यका साथ एकात्मकताको बोध हुन्छ । त्यसैले आफूदेखि भिन्न झैँ प्रतीत भई रहेको विश्वलाई आफ्नो स्वातन्त्र्यरूप संवित् वा चेतनाको बाह्य उल्लास मात्र सम्झँदै समग्र विश्वलाई आफ्नो रूपमा बोध गरी स्वात्मसाक्षात्काररूप परम आनन्दमा निमग्न हुनु नै मोक्ष हो ।

१०. उपसंहार

काश्मीर शैवदर्शनका रूपमा प्रसिद्ध विभिन्न दार्शनिक परम्पराहरुमध्ये ज्यादै प्राचीन मानिएको क्रमदर्शन रचनात्मक प्रवाहका दृष्टिले आठौँ शताब्दीदेखि पन्ध्रौँ शताब्दीसम्म लगातार र तीन सय वर्षको अन्तरालपछि अठारौँ शताब्दीमा पुनरुज्जीवित भई हालसम्म पनि अक्षुण्ण रहेको दार्शनिक

- पूर्ववत्, ३ आह्निक, पृ. ४७८–४७९ ।

१४२ अकृत्रिमैतद्धृदयारूढो यत्किञ्चिदाचरेत् ।
प्राण्याद् वा मृशते वापि स सर्वोऽस्य जपो मतः ।।
- श्रीतन्त्रालोकः, ४ आह्निक १९४ श्लोक ।

१४३ कुले योगिन उद्रिक्तभैरवीयपरासवात् ।
घूर्णितस्य स्थितिर्देहे मुद्रा या काचिदेव सा ।।
- पूर्ववत्, २०० श्लोक ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

परम्परा हो । साधनापरम्पराका दृष्टिले हेर्ने हो भने क्रमधाराको अस्तित्व पाँचौं शताब्दीदेखि नै देखापर्छ । लिच्छवि राजा मानदेवको पालामा कुँदिएको वि.सं. ५४६ को शीलवतीको अभिलेख त्यसको साक्ष्यका रूपमा रहेको छ । परासंवित् वा परम चैतन्यलाई यस दर्शनमा परम तत्त्व मानिएको छ र त्यसलाई कालसङ्कर्षिणीको संज्ञा दिइएको छ । सोही परासंवित् नै विश्ववैचित्र्यका रूपमा स्फुरण भई रहेको छ त्यसैले भेदका रूपमा अवभासित समग्र विकल्पहरुमा एउटै चैतन्यधाराको बोध गर्दै उक्त परम चैतन्यसँग आफूलाई एकाकार गराउनु नै यस दर्शनको मुख्य प्रतिपाद्य रहेको छ ।

सन्दर्भग्रन्थसूची

१. कण्डेल, भीमप्रसाद (सम्पा.) (वि.सं.२०७०), **प्रत्यभिज्ञाहृदयम्**, श्रीमती अरुणा शर्मा अधिकारी ।

२. कौल, मधुसूदन (सम्पा.) (ई.सं. १९२१), **श्रीमालिनीविजयवार्तिक**, काश्मीर संस्कृत ग्रन्थमाला, श्रीनगर ।

३. कौल, मधुसूदन (सम्पा.) (ई.सं. १९२३), **वातुलनाथसूत्राणि** (अनन्तशक्तिपादकृतवृत्ति) काश्मीर संस्कृत ग्रन्थमाला, श्रीनगर ।

४. कौल, मधुसूदन (सम्पा.) (ई.सं. १९२५), **स्पन्दकारिका** (क्षेमराजकृतनिर्णयव्याख्या), काश्मीर संस्कृत ग्रन्थमाला, श्रीनगर ।

५. कौल, मधुसूदन (सम्पा.) (ई.सं. १९२६), **श्रीनेत्रतन्त्रम्** (क्षेमराजकृतउद्योतव्याख्या) प्रथमखण्ड, काश्मीर संस्कृत ग्रन्थमाला, श्रीनगर ।

६. कौल, मधुसूदन (सम्पा.) (ई.सं. १९२८), **ईश्वरप्रत्यभिज्ञाविवृत्तिविमर्शिनी**, बुटाला एण्ड कम्पनी, दिल्ली ।

७. चटर्जी, जगदीशचन्द्र (सम्पा.) (ई.सं.१९११) **शिवसूत्रम्** (क्षेमराजकृतविमर्शिनीव्याख्या) काश्मीर संस्कृत ग्रन्थमाला, श्रीनगर ।

८. चतुर्वेदी, राधेश्याम (सम्पा.) (ई.सं.१९८६), **शिवदृष्टि** (उत्पलदेवकृतवृत्ति), चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी ।

९. चतुर्वेदी, राधेश्याम (सम्पा.) (ई.सं.२००२), **श्रीतन्त्रालोक** (जयरथकृतविवेकव्याख्या), चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी ।

१०. द्विवेदः, व्रजवल्लभः (सम्पा.) (ई.सं. १९७२), **महार्थमञ्जरी** (परिमलव्याख्या), वाराणसेय संस्कृत विश्वविद्यालय, वाराणसी ।

११. मिश्र, रघुनाथ (सम्पा.) (ई.सं. १९७९), **चिद्गगनचन्द्रिका** (क्रमप्रकाशिकाव्याख्या), सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय, वाराणसी ।

१२. मिश्र, श्रीनारायण (सम्पा.) (ई.सं. १९९८), **पातञ्जलयोगसूत्रम्** (व्यासभाष्य), भारतीय विद्याप्रकाशन, दिल्ली ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

१३. रस्तोगी, नवजीवन (ई.सं. २०११), **काश्मीर की शैवसंस्कृति मे कुल और क्रम मत**, डी.के. प्रिन्टवर्ल्ड (प्रा.) लि., दिल्ली ।
१४. राजानक लक्ष्मण (सम्पा.) (ई.सं. १९६४), **शिवस्तोत्रावली** (क्षेमराजकृतवृत्ति), चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी ।
१५. लामिछाने, माधवप्रसाद (सम्पा.) (वि.सं. २०७१), **कामकलाविलास** (श्रीविद्याप्रकाश तथा गार्ग्यायणीव्याख्या), जयतु संस्कृतम्, काठमाडौं ।
१६. शास्त्री, मुकुन्दराम (सम्पा.) (ई.सं.१९१८), **महानयप्रकाश**, काश्मीर संस्कृत ग्रन्थमाला, श्रीनगर ।
१७. शास्त्री, के. साम्बशिव (सम्पा.) (ई.सं. १९३७), **महानयप्रकाश**, अनन्तशयन संस्कृत ग्रन्थावली, त्रिवेन्द्रम् ।
१८. Rastogi Navajeevan (1919 A.D.), **The Krama Tantrisism of Kashmir**, vol.c 1., Motilal Banarasidass, Delhi.
१९. Pandey, Kantichandra (1963 A.D.), **Avinavagupta: An Historical and Philosophycal Study**, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi .

लेखहरु

१. आचार्य, दिवाकर (वि.सं. २०५३), **शीलवतीको अभिलेख र यसका विशिष्ट पक्ष**, प्रज्ञा, पूर्णाङ्क ८३/क वर्ष २६, नेपाल राजकीय प्रज्ञा–प्रतिष्ठान, काठमाडौं ।
२. स्थानेश्वर (वि.सं. २०४७), **क्रम–विमर्श**, अरुणोदय, संयुक्ताङ्क १–२, वर्ष २६, संस्कृत छात्रावास, काठमाडौं ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

कपिलमुनिद्वारा प्रतिपादित साङ्ख्यदर्शनको मूर्त स्वरूप उमा–महेश्वर मूर्ति

प्रा.डा. वीणा पौड्याल

पृष्ठभूमि

भौतिक तथा बौद्धिक विषय, परिघटना, सांस्कृतिक विश्वास र आध्यात्मिकताको चिन्तन मनन र विश्लेषण गर्ने शास्त्रलाई दर्शन भनिन्छ । ज्ञानका विभिन्न पक्षलाई दर्शनले व्याख्या गर्दछ । दक्षिण एसियाका छ वटा प्रमुख दर्शन मध्ये साङ्ख्य पनि एउटा हो । कपिल मुनिद्वारा यो दर्शन प्रतिपादित भएको मानिन्छ । प्राचीन साङ्ख्य दर्शनलाई ईश्वरवादी र नवीनलाई निरीश्वरवादी मानिन्छ (पाण्डेय, २०५७, पृ.१३९१) । प्रकृति र पुरुषको भेदका सम्बन्धमा जुन दर्शनमा सम्यक् विचार गरिएको छ त्यसलाई साङ्ख्य भनिन्छ । प्रकृति र पुरुषको यो पृथकीकरणलाई विवेक ख्याति, विवेकज्ञान अथवा प्रकृति पुरुष विवेक पनि भनिन्छ । साङ्ख्य दर्शनमा प्रकृति र पुरुषको स्वरूप, सम्बन्ध, बन्धन र कैवल्यको बारेमा पनि सूक्ष्म विचार पाइन्छ ।

कपिल मुनिको साङ्ख्य दर्शन सनातन धर्मावलम्बीहरुको छ वटा दर्शन मध्ये प्रधान दर्शन हो । साङ्ख्य दर्शनको प्रभाव बौद्धदर्शनमा पनि पाइने विचार व्यक्त गर्ने दार्शनिक, चिन्तकहरु पनि धेरै नै छन् । कपिलवस्तुको कपिलाधाम र अयोध्याको सम्बन्ध निकै प्राचीन देखिन्छ । अरुन्धती र वशिष्ठ ऋषि कपिलमुनिका दिदी भिनाजु हुन् । कर्दम र देवाहुतिका सन्तान कपिललाई नारायणरूप मानिन्छ । (आत्रेय, २०७१, पृ.४)

नारायण अवतार कपिलले आमा देवाहुतिबाट नै सर्वप्रथम दर्शनको दिव्यज्ञान पाएका थिए । (पौड्याल, २०७१, पृ.१०९) कर्दम र देवाहुतिका नौ

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

जना छोरीको जन्मपछि कपिल जन्मिएका थिए । कपिलका नौ जना दिदीहरुको विवाह विभिन्न ऋषिहरुसँग भएको थियो । कलाको मरीचिसँग, अनुसूयाको अत्रिसँग, श्रद्धाको अङ्गिरासँग, हविर्भूको पुलहसँग, गतिको पुलस्त्यसँग, क्रियाको ऋतुसँग, ख्यातिको भृगुसँग, अरुन्धतीको वशिष्ठसँग, शान्तिको अथर्वासँग विवाह भएको थियो (पोद्दार, २०५४, पृ.२७८)

सुरुमा कपिलले आमा देवाहुतिबाट ज्ञानार्जन गरेको भए पनि पछि उनले चित्त र मोक्षको कारण बताउँदै भक्तियोग र षष्टाङ्गयोगको महिमा भक्तिको मर्म, काल महिमा बारे व्याख्या गरेर आमाको जिज्ञासा शान्त पारेका थिए ।

कपिलले प्रकृति र पुरुषको लक्षण वर्णन गर्ने क्रममा पाँच महाभूत पृथ्वी, पञ्च तन्मात्रा गन्ध, रस, चार अन्त:करण र दश इन्द्रिय छाला, आँखा आदि गरी जम्मा २५ तत्त्वहरुको समूहको कार्य नै प्रकृतिको कार्य भएको बताएका थिए । जो आफ्नो मायाद्वारा सबै प्राणीभित्र जीवरूपमा र बाहिर कालरूपमा व्याप्त छन्, त्यही भगवान् नै पच्चिसौं तत्त्व हुन् भन्ने बोध आफ्नी आमालाई गराउन पाउँदा कपिल प्रफुल्ल भएका थिए । आमा देवाहुतिको जिज्ञासा अनुसार नै कपिल मुनिले बताएका अष्टाङ्ग योगको विधि श्रीमद्भागवतको तृतीय स्कन्धको २८ औं अध्यायमा पनि छ । मातृभक्त कपिलले गुजरातको सिद्धपुर स्थित बिन्दुसरोवरमा आमा देवाहुतिको श्राद्ध गरेकोले त्यो तीर्थस्थलमा श्रद्धालुहरुको ओइरो लाग्दछ । शान्त, सौम्य कपिल मुनि परिस्थिति अनुसार उग्र, महाङ्काल पनि हुन सक्तथे । एकपल्ट अयोध्या राज्यमा राज गर्ने इक्ष्वाकु वंशका सगर राजाले अश्वमेध यज्ञको आयोजन गर्ने निर्णय गरे । सगर राजाका दुई पत्नीहरु मध्ये वैदर्भीका साठी हजार र शैव्याको एक जना छोरा जन्मिएका थिए । उमेर, शक्ति र सम्पत्तिले गर्दा सगरका छोराहरु सारै घमण्डी थिए । दाजुभाइमा मेलमिलाप भएकोले आफूले आयोजना गर्न लागेको अश्वमेध यज्ञको घोडाको सुरक्षा गर्ने जिम्मा आफ्ना छोराहरुलाई दिँदै राजाले यज्ञविधि सिकाएका थिए । (आत्रेय, २०७१ पृ. ११) घोडाको हेरचाह गर्दै आपसमा ख्याल ठट्टा गर्दै कुन वेला घोडा हरायो सगरपुत्रहरुलाई थाहा नै भएन । यज्ञको घोडा कसले चोर्ने आँट गऱ्यो ? भन्दै ठूलो ठूलो स्वरमा कराउँदै चारैतिर खोज्न थाले । खोज्दा खोज्दै कपिलको आश्रममा पुगे । पिपलको फेदीमा एक जना ऋषि आँखा बन्द गरेर समाधिमा लिन थिए । उनकै पछाडि यज्ञको घोडा चरि रहेको थियो । सगरका छोराहरुले समाधिमा लीन भएका कपिललाई घोडा चोरको दोष लगाए । आफूले नगरेको कामको दोष लागेपछि कपिल रिसाए, उनको

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

क्रोधाग्निमा सगरका साठी हजार छोराहरु भस्म भएको वर्णन पुराणमा छ । सगरकी अर्की पत्नी शैव्याका एक मात्र छोरा असमञ्जा उद्दण्ड स्वभावका थिए । असमञ्जाका छोरा अंशुमान् भने सुशिल र शान्त थिए । राजा सगरले नाति अंशुमान्लाई यज्ञको घोडा ल्याउने र काकाहरुलाई मुक्ति प्रदान गर्ने कार्य सुम्पिए । अंशुमान् कपिलधाम गए । ऋषिसँग विनम्र भएर आफ्नो समस्या बताए । कपिलले आश्रममै चरेर बसेको घोडा जिम्मा लगाउँदै भने, अंशुमान् तिम्रा पितृ मुक्त गर्न भने तेस्रो पुस्ताको आगमनपछि मात्रै सम्भव छ भनी भने अंशुमान्का छोरा दिलीप र नाति भगीरथले गङ्गालाई पृथ्वीमा अवतरण गराउन विभिन्न प्रयत्न गरे । महाभारतको वनपर्व अन्तर्गत तीर्थ यात्रा पर्वमा भगीरथको अथक प्रयत्नले पृथ्वीमा अवतीर्ण गङ्गाको वर्णन छ । यसरी सगरका नाति अंशुमान् र उनका नाति भगीरथले कपिल ऋषिकै आशीर्वाद बाट आफ्ना काकाहरुको उद्धार गरे र त्यस्तो अथक प्रयत्नलाई भगीरथ प्रयत्न भन्ने चलन चल्यो ।

शिवका हजारौँ नाम जस्तै विभिन्न गुण झल्काउने मूर्तिहरु छन् । शिवका मूर्तिहरुको तल लेखिए बमोजिम वर्गीकरण गरिन्छ । (क) सादा र मुख लिङ्ग (ख) उमा-महेश्वर मूर्ति (ग) नृत्य मूर्ति (घ) कङ्काल र भिक्षाटन मूर्ति (ङ) गङ्गाधर मूर्ति (च) कल्याण सुन्दर मूर्ति (छ) अर्ध नारीश्वर (ज) हरिहर (झ) वृषवाहन (ञ) सदाशिव मूर्ति (ट) अनुग्रह मूर्ति (चण्डेशानुग्रह, चक्रदान नन्दीशानुग्रह, विघ्नेश्वरानुग्रह, किरातार्जुनीय, रावणानुग्रह) (ठ) संहारमूर्ति (कामान्तक मूर्ति) गजासुर संहार मूर्ति, कालारि मूर्ति, त्रिपुरान्तक मूर्ति, सर्वेशमूर्ति, वीरभद्र मूर्ति, ब्रह्मशिरच्छेद मूर्ति पर्दछन् । संहारमूर्ति अन्तर्गत प्रमुख आठ र अन्य ६४ भैरव मूर्तिहरु पर्दछन् । अष्टभैरवमा असिताङ्ग रुरु, चण्ड, क्रोध, उन्मत्त, कपाल, भीषण, संहार भैरवको वर्णन शास्त्रहरुमा पाइन्छ ।

उमा-महेश्वर मूर्ति फलक

शिवका विविध मूर्तिहरु मध्ये उमा-महेश्वर मूर्ति सौम्य, सुन्दर र भव्य कलाकृतिको लागि चर्चित छ । नेपाली कलाको एउटा धारा धार्मिक कला पनि छ । नेपालमा लौकिक जन जीवन दर्शाइएका चित्र र मूर्तिहरु औँलामा गन्न सकिने मात्रै छन् । धार्मिक भइकन पनि पारिवारिक विषय वस्तु दर्शाइएको मूर्ति फलक हो उमा-महेश्वर ।

विश्वमा प्रचलनमा रहेका सबैभन्दा पुराना धर्महरु मध्ये शैवधर्म एउटा हो । विश्वका सम्पूर्ण धर्म दर्शनले विश्वको चराचर सृष्टिलाई कुनै विशेष

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अदृश्य शक्तिले सञ्चालन गरेको विश्वास गरेका छन् । त्यही विश्वास अनुरूप आ-आफ्नो ढङ्गले सबैले धर्म र ईश्वरको प्रतिकृति बनाएका छन् । शिव द्रविड, आर्य, अनार्य, मानव, दानव सबैका पूजनीय भएको प्रमाण पुरातत्त्व र साहित्य दुवै स्रोतमा पाइन्छ । सृष्टिका २५ तत्त्व मध्ये पुरुष तत्त्वलाई शिव र पृथ्वी तत्त्वलाई उमाको स्वरूपमा मूर्तिमा प्रस्तुत गर्ने प्रचलन ज्यादै व्यापक छ ।

मूर्ति पूजाको प्रचलन प्राचीन हो । तर मूर्ति निर्माणका प्रमुख कारक तत्त्वको बारेमा भने एउटै कुरा किटान गरेर भन्न सकिने अवस्था छैन । विभिन्न परम्पराको आधारमा देव, देवी र ऋषिहरुका मूर्ति साङ्केतिक चिह्न, यन्त्र, शालिग्राम, बाण, लिङ्ग, पाश, पक्षी, नदी, पोखरी, रुख, बिरुवा, घाँस र पुर्खाहरु (पितृ) सबैलाई स्थान अनुसार सम्मान र पूजा गर्ने परम्परा विश्वभर नै प्रचलनमा छन् ।

वैदिक समयमा मूर्ति पूजाको प्रचलन थियो ? त्यस बेला देवी देवताका मूर्ति निर्माण गरिन्थे ? भन्ने प्रश्नमा पूर्व र पश्चिमका विद्वान्हरुले आ-आफ्नै ढङ्गले उत्तर दिएका छन् । वैदिक साहित्य अध्ययन मनन र लेखन गरेर प्रसिद्धि कमाएका जर्मन विद्वान् म्याक्समुलरले वैदिक धर्ममा मूर्ति पूजा नभएको अभिव्यक्ति प्रस्टसँग दिएका छन् । अर्का पश्चिमा विद्वान् डा.नोलेन्सनले भने वेदका विभिन्न शत्रुहरुको आधारमा ईश्वरको प्रतिकृति, मूर्तिसँग वैदिक समयमा मानिसहरु परिचित भएको बताएका छन् । त्यस वेला ईश्वरको आकृतिको कल्पना मानिस जस्तो मात्रै गरिएको थिएन सारै सुन्दर व्यावहारिक ढङ्गले प्रस्तुत गरिएको थियो ।

यक्षले निरुक्तमा प्रस्टसँग ईश्वरको शारीरिक वर्णन गरेका छन् । मानिसको जस्तै शरीर, हात, खुट्टा भएका ईश्वरको तीक्ष्ण बुद्धि र शक्ति भने असीमित थियो । निराकार ईश्वरमा मन लगाउन सबैलाई सम्भव नभएकोले आकार भएको ईश्वरका प्रतिमा/मूर्तिहरु निर्माण गरियो । एउटै ईश्वरको विविध स्वरूपका मूर्तिहरु निर्माण गरिए । आवश्यकता अनुसार ईश्वर स्वर्गबाट पृथ्वीमा अवतीर्ण हुन्छ भन्ने अवतारवादको धारणा अनुसार देवताका मूर्तिहरु बने । विष्णुका विभिन्न अवतार, शिवका विविध स्वरूप र विश्वरूपका चित्र र मूर्तिहरु बन्न थाले । यसरी प्रकृति र पुरुषको मिलनको प्रतीक शिव परिवारको उमा-महेश्वर र लिङ्ग स्वरूपको आकृतिलाई मन्दिरमा स्थापना गरेर पूजन गर्न थालियो ।

लिच्छविकाल, मल्लकाल र शाहकालमा निर्माण भएका उमा-महेश्वरका थुप्रै मूर्तिहरु काठमाडौं उपत्यकाका मन्दिर, पाटी, डबली, चौर,

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

चौतारी, चोक र गल्ली गल्लीमा छन् । पशुपति अरुणधाराको उमा-महेश्वर, साँखु दुगाहिटीको उमा-महेश्वर मितिसहितको अभिलेख भएका उमा-महेश्वर केही उदाहरण हुन् । उमा-महेश्वर मूर्तिफलकका प्रमुख विषय वस्तुहरु यस प्रकार छन् । १) शृङ्गारिक भावमा उमा र महेश्वर २) मूर्तिफलकको सबैभन्दा तल्लो भागमा शिवका गणहरु (गणेश, नन्दी, भृङ्गी, कुष्माण्ड, गजकर्ण, शङ्खधर, वानरमुख, उलूक) ३) मूर्तिफलकको माथिल्लो भागको बीच खण्डमा स्त्री रूपमा प्रस्तुत गङ्गा ४) त्रिशूल, डमरु, अक्षमाला, कमण्डलु र विभुति चारहातमा लिएका पुरुष रक्षकहरु ५) पार्वतीको पाउ समातेर बसेका वा उभिएका स्त्री सेविकाहरु ६) शिवको ढाड पछाडि बसेका नन्दी र उनको जुरो खेलाउँदै हातमा सुरो लिएका बाल कुमार ७) मल्लकालमा फलकको सबैभन्दा माथिल्लो भागमा छत्र र शिवलिङ्ग कुँद्ने प्रचलन बढ्यो । ८) हातमा फूलका मालाहरु लिएका विद्याधर वा परीहरु र प्रत्यक्ष रूपमा देखिने सूर्य र चन्द्रदेवलाई उमा-महेश्वर मूर्ति फलकको माथिल्लो भागमा प्रस्तुत गरिन्छ । माथिल्लो भागमै बादल, चट्टान र गुफाको दृश्य पनि दर्साइन्छ । ९) प्राचीन उमा-महेश्वर मूर्तिफलकमा भने नन्दी र शिव पार्वतीको उपस्थिति मात्रै देखाइन्छ । मल्लकालका मूर्ति फलकमा भने शिवका परिवारको सङ्ख्यामा वृद्धि भयो । गङ्गा, कुमार, रक्षकहरु, विद्याधर, स्त्री, सेविकाहरु र गणहरुको सङ्ख्या ९ देखि १९सम्म पुगयो ।

सबै विशेषताहरु भएका उमा-महेश्वरका मूर्ति त थुप्रै छन् तर सर्वेश्वर महादेव मन्दिरको बाहिरी भागमा रहेको ढुङ्गेधाराको पश्चिममा नौलो शैलीको उमा-महेश्वरको मूर्ति छ । २१/२० ई. नापको यस उमा-महेश्वर मूर्ति, मल्लकालको प्रस्तर कलाको एउटा उत्कृष्ट नमूना हो । शिवको मृत्युञ्जय स्वरूपको सुन्दर उदाहरण हो यो मूर्ति । यस मूर्ति फलकको सबैभन्दा माथिल्लो खण्डमा छत्र, हातमा फूलका माला लिएका परीहरु बीचको खण्डमा शिवका रक्षकहरु हातमा त्रिशूल, अक्षमाला, कमण्डलु र अभय मुद्रामा छन् । यसै फलकको बीचको भागमा कुँदिएका शिव पार्वतीको बसाई र हातमा लिएको कुम्भको प्रस्तुति भने नौलो शैलीको छ । पारिवारिक जीवनको मधुर, सौम्य प्रेमको झलक यस फलकमा देख्न सकिन्छ । पलैंटी कसेर बसेका शिवको बायाँ तिघ्रा माथि पार्वती पनि पलैंटी कसेर बसेकी छन् । शिव र पार्वती दुवै प्रसन्न मुद्रामा छन् । उमा-महेश्वर मूर्तिको सबैभन्दा रोचक प्रस्तुति गणहरुलाई विभिन्न कार्यमा व्यस्त देखाउनु हो । मूर्ति फलकको सबैभन्दा तल्लो खण्डमा गणपति गणेशलाई बीच

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

खण्डमा र अन्य गणहरु, नन्दी, भृङ्गी, सिंहमुखलाई बाजा बजाउँदै, गाउँदै र नाच्दै गरेको देखाइएको छ । शिवको जटामुकुट, पार्वतीको विशेष केशशृङ्गार, आकाशमा पछ्यौरी उडाउँदै उड्न लागेका परीहरु, हातमा शुरो लिएर मख्ख परेका बाल कुमार, दोहरो पद्मपत्रमा सुखासनमा बसेका शिव पार्वती र मादल बजाउँदै, गाउँदै नाच्दै गरेका गणहरु सबैको स्थान, भावभङ्गीमा र तालमानमा सन्तुलन राख्न नेपाली कलाकारले गरेको मेहनतको प्रशंसा नगरी रहन सकिँदैन । कुम्भेश्वर क्षेत्रमा स्थापित यो मूर्तिको विषय वस्तु रामायणकालसम्म पुगेको छ । रामचन्द्रले युद्धमा रावणको वध गरेर अयोध्या फर्के पश्चात् आयोजना गरिएको विशाल यज्ञमा ऋषि अगस्त्य आएनन् । पाटनको एउटा पवित्र स्थलमा ऋषि अगस्त्यको कुटी थियो । राम आफैँ ऋषिको कुटीमा पाल्नुभयो । रावणको हत्या गरेर रामले ब्रह्म हत्याको पाप बोकेकाले, त्यसलाई मोचन गरे पश्चात् आयोजित कार्यक्रममा सम्मिलित हुने कुरा ऋषिले प्रस्टसँग बताए । ऋषिकै सल्लाह अनुसार ब्रह्महत्या मोचन गर्न रामले कोटि तीर्थको जल मन्त्रणा गरेर सर्वेश्वर क्षेत्रमै निकाल्नु भयो । गौरीकुण्ड, गोसाइँकुण्ड नामले प्रसिद्ध कुण्ड नै रामले मन्त्रणा गरेर निकालेको जल मानिन्छ । श्रीरामको ब्रह्महत्या मोचन भए पछि अगस्त्य ऋषि अयोध्या जानु भयो । अयोध्याबाट फर्केर ऋषिले पाटनको सर्वेश्वर क्षेत्रमा घनघोर तपस्या गर्नु भयो । स्थानीय विश्वास अनुसार कलशबाट उत्पन्न भएको कुम्भेश्वर शिवलिङ्गलाई मन्दिरको गर्भ गृहमा स्थापना गरियो । सर्वेश्वरको मूल लिङ्ग भएको गर्भगृहको पूर्वउत्तर कुनामा सानो स्वरूपको कुम्भेश्वर लिङ्ग स्थापना गरिएको छ (पौड्याल, २०६०, पृ.१४१) । सर्वेश्वर मन्दिर क्षेत्रकै ढुङ्गेधारामा प्राप्त विशेष शैलीको उमा-महेश्वर मूर्तिलाई शिवको कुम्भेश्वर स्वरूप मानिएको छ । शिवका विभिन्न स्वरूप मध्ये यसलाई मृत्युञ्जय स्वरूप मानिएको छ । उमा-महेश्वर मूर्ति फलकमा दर्शाउने मूल विषय वस्तु एउटै भए पनि कलाकारले शैलीमा जुन विविधता अपनाएका छन् त्यो नेपाली कलाकारको प्रशंसनीय पक्ष हो ।

गणेशका पत्नीहरु सिद्धि र ऋद्धि एवं छोराहरु क्षेम एवं लाभको प्रस्तुति भने उमा-महेश्वर मूर्तिमा हुँदैन । शिवको सहस्र नाम जपेर ऋषि तण्डीले गरेको स्तुति महाभारतको अनुशासन पर्व अन्तर्गत दानधर्म उपपर्वमा छ । उपमन्युले श्रीकृष्णलाई सत्य युगका तण्डीले महादेवको स्तुति, प्रार्थना गरेर प्राप्त गरेको फलको वर्णन गरेका छन् । (पाण्डेय, २०५३, पृ.५५०८-९) गन्धर्वराज विश्वावसु, दैत्यराज हिरण्याक्ष र देवराज इन्द्रले पनि वन्दना

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

गर्ने परम सत्य शिवलाई नमस्कार गर्दै उनको प्रशंसा गरिएको छ । शिवलाई सर्वव्यापी मानिन्छ । लिङ्ग पुराण अनुसार शिव अविनाशी, परब्रह्म, निर्दोष, सर्वसृष्टिका स्वामी, निर्गुण, अलख, ईश्वरका ईश्वर, देवका देव, सर्वश्रेष्ठ, विश्वम्भर र सर्वसंहारकर्ता समेत हुनु हुन्छ । (रिसाल, २०६१, पृ.११३) । यस्ता शिव र पार्वतीको पारिवारिक दृश्य दर्शाइएको उमा-महेश्वर मूर्ति फलकको दर्शन र कलालाई नेपाली कलाकारले जीवन्त स्वरूप दिएका छन् ।

सन्दर्भ सामग्री

१. फणीन्द्रप्रसाद पाण्डेय, **संस्कृत-नेपाली बृहत् शब्दकोश,** दाङ, महेन्द्र संस्कृत विश्वविद्यालय, वि.सं. २०५७ ।

२. वीणा पौड्याल, **काठमाडौं उपत्यकाका प्रमुख उमा-महेश्वर र भैरव मूर्तिहरु,** काठमाडौं:, साझा प्रकाशन, वि.सं. २०६० ।

३. विष्णुराज आत्रेय, **कपिलाधाम माहात्म्य,** कपिलवस्तु, कपिल आरोग्य मन्दिर, वि.सं. २०७१ ।

४. वीणा पौड्याल, **सर्वेश्वर महादेव,** काठमाडौं, ठाकुरनाथ पन्त स्मृति गुठी, वि.सं. २०६० ।

५. वीणा पौड्याल, **काठमाडौं उपत्यकाका प्रमुख उमा-महेश्वर र भैरव मूर्तिहरु,** काठमाडौं साझा प्रकाशन, वि.सं. २०६० ।

६. बलराम श्रीवास्तव (सं), **रूपमण्डन,** वाराणसी:, मोतीलाल बनारसीदास, वि.सं. २०२१ ।

७. वीणा पौड्याल, "उमा-महेश्वर मूर्तिफलकका मुख्य दुई गणहरु भृङ्गी र नन्दी", **प्रज्ञा,** पूर्णाङ्क ८८, वर्ष २९, वि.सं. २०५५ ।

८. मुकुन्दराज अर्याल, "विष्णुधर्मोत्तर पुराण र मूर्तिविज्ञान", **रोलम्ब,** वर्ष २०, जनवरी-जुन २००० ।

९. Ishwar Chandra Tyagi, **Shaivism in Ancient India**, New Delhi, Meenakshi Prakashan, 1982 A.D.

१०. Krishna Deva, **Images of Nepal, Delhi, Archaeological Survey** of India, 1984 A.D.

११. Aiyyar C.V.N. **Origin and Early History of Shavism,** Madras, 1936 A.D.

१२. T.A. Gopinath Rao, **Elements of Hindu Iconography,** vol, I, part I, II, Vol II, part II, Delhi, Motilal Banarsidass, 1985 A.D.

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

१३. V.S. Pathak, **History of Saiva Cults in Northern India,** Allahabad, Abinash Prakashan, 1980 A.D.
१४. Stella Kramrish, **The Presence of Siva,** New Jersey, Prinction University 1981 A.D.
१५. रामनारायणदत्त शास्त्री, पाण्डेय (अनु), **महाभारत,** अनुशासन पर्व, गोरखपुर, वि.सं २०५३ ।
१६ . शिवगोपाल रिसाल, **वैदिक संस्कृति,** काठमाडौँ, साझा प्रकाशन, वि.सं. २०६१ ।
१६. हनुमानप्रसाद पोद्दार, **संक्षिप्त शिवपुराण,** गोरखपुर, गोविन्द भवन कार्यालय, वि.सं. २०५२, (अठारौं संस्करण) ।

●

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

मीमांसादर्शनमा प्रतिपादित प्रमाण-विमर्श

डा. काशीनाथ न्यौपाने

दर्शन शास्त्रमा विनाप्रमाण कुनै पनि विषयलाई उपस्थापन गर्न सकिँदैन । त्यसैले प्रायजसो सबै दार्शनिकहरुले प्रमाणलाई लिएर आ-आफ्नो मत उपस्थापित गरेका छन् । यसै क्रममा सायद सर्वाधिक प्रमाणको चिन्तन गर्ने विद्वान्हरुमा मीमांसकहरु पर्दछन् । उनीहरुका मतमा छ प्रकारका प्रमाणहरु छन् । संक्षेपमा ती प्रमाणहरुको विवेचना गर्नुनै यस लेखको अभीष्ट रहेको छ ।[1] अब क्रमश: छ वटै प्रमाणहरुलाई नियालौं –

१. प्रत्यक्ष प्रमाण

इन्द्रियहरुको विषय-सन्निकर्षबाट जुन ज्ञान उत्पन्न हुन्छ त्यसैलाई प्रत्यक्ष ज्ञान भनिन्छ । सूत्रकार महर्षि जैमिनिले प्रत्यक्षका सम्बन्धमा *सत्संप्रयोगे पुरुषस्येन्द्रियाणां बुद्धिजन्म तत्प्रत्यक्षमनिमित्तं विद्यमानोपलम्भनत्वात्* भनेका छन् ।[2] भाष्यकार शबर स्वामीले यसको व्याख्या यसरी गरेका छन्- इन्द्रिय र अर्थको सम्बन्ध भएर पुरुषको बुद्धि जुन आकारको हुन्छ त्यो नै प्रत्यक्ष हो । बुद्धि (ज्ञान), जन्म (उत्पत्ति) र सन्निकर्षको अवधारणाका लागि यो सूत्र होइन, तर इन्द्रियार्थको सम्बन्ध भए पछि प्रत्यक्ष र सम्बन्ध नहुँदा

---

१ यस लेखमा विशेष गरेर मीमांसापदार्थविज्ञानम् र मीमांसातर्कभाषालाई मूल आधार बनाइएको छ । त्यसैले विशेष जिज्ञासुहरुले उपर्युक्त दुवै ग्रन्थहरु पढ्नु हुन अनुरोध छ ।

२. जैमिनि, *मीमांसासूत्रम्,* युधिष्ठिर मीमांसक (सं)., हरियाणा: रामलाल कपूर ट्रस्ट, १९८०, पृ. २६ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

प्रत्यक्ष हुँदैन यो सूत्रले भन्न खोजेको यत्ति हो ।[३] व्यर्थ भएकाले भ्रमज्ञानलाई प्रत्यक्ष मानिँदैन, किनकि यो सदर्थको अवभासक होइन, तर असदर्थको ज्ञापक भएकाले त्यो प्रत्यक्ष योग्य हुँदैन ।

इन्द्रियार्थ संयोगले हुने वाला प्रत्यक्ष ज्ञान निर्विकल्पक तथा सविकल्पक भेद गरी दुई प्रकारको हुन्छ । बालक तथा लाटा व्यक्तिहरुको जुन अभिज्ञान हो, तथा सद् वस्तु दर्शनबाट सम्बन्धानुप्राणित जो हुँदैन उक्त ज्ञानलाई निर्विकल्पज्ञान भनिन्छ । यस विषयमा वार्तिककारले यस्तो भनेको पाइन्छ –

अस्ति ह्यालोचना ज्ञानं प्रथमं निर्विकल्पकम् ।
बालमूकादिविज्ञानसदृशं शुद्धवस्तुजम् ।।
न विशेषो न सामान्यं तदानीमनुभूयते ।
तयोराधारभूता तु व्यक्तिरेवावसीयते ।।[४]

अर्को ज्ञानलाई सविकल्पक ज्ञान भनिन्छ, त्यो वैशिष्ट्य विभूषित हुन्छ । *डित्थोऽयं, ब्राह्मणोऽयं, पीनोऽयं* इत्यादि रूपहरुले अवभासित हुन्छ । यसको पछाडिको कारण भनेका इन्द्रियहरु हुन् । यसमा प्राय पाँच प्रकारका कल्पनाहरु गरिएको हुन्छ । द्रव्यकल्पना, क्रियाकल्पना, जातिकल्पना, गुणकल्पना र नामकल्पना । यी कल्पनाहरुको कारणले गर्दा बौद्धगण यसलाई प्रत्यक्षको विषय मान्दैनन्,उनीहरुका विचारमा यो अनुमानको सामान्य लक्षण मात्र हो । किनकि प्रत्यक्षको विषय ता केवल स्वलक्षणमात्र हो । उनीहरुका मतलाई खण्डन गदै वार्त्तिककार भन्दछन्-

ततः परं पुनर्वस्तु धर्मैर्जात्यादिभिर्यया ।
बुद्ध्यावसीयते सापि प्रत्यक्षत्वेन सम्मता ।।
तेनेन्द्रियार्थसम्बन्धे विद्यमाने स्मरन्नपि ।
विकल्पयन् स्वधर्मेण वस्तु प्रत्यक्षवान् नरः।।
पुनः पुनर्विकल्पेऽपि सती जातिः प्रतीयते ।
तत्सम्बन्धानुसारेण सर्वं प्रत्यक्षमिष्यते ।।

---

३. *"सतीन्द्रियार्थसम्बन्धे या पुरुषस्य बुद्धिर्जायते तत्प्रत्यक्षम् । बुद्धिर्वा जन्म वा सन्निकर्षोवेति येषां कस्यचिदवधारणार्थमेतत्सूत्रम् । सतीन्द्रियार्थसंयोगे नासतीत्येतावदवधार्यते"* ।
ऐजन ।

४. "विशेषः- *व्यवच्छेदः-व्यावृत्तिः । सामान्यम् - समानत्वम्-अनुवृत्तिरिति यावत् । अनुवृत्तिव्यावृत्ती न निर्विकल्पके प्रकाशेते । तयोस्त्वाधारभूतमनुवृत्तं व्यावृत्तञ्च यज्जातिव्यक्त्याद्यनेकाकारं वस्तु तत्तदाकारसंयुक्तं सम्मुग्धं सर्वमवसीयते । तच्च शुद्धवस्तु व्यक्तिरेवावसीयते"* ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

प्रत्यक्षज्ञानको फल हानोपादानादि (त्यागग्रहण) निश्चित गरिएको छ र त्यो ज्ञान तत् विषयको तत् तद् इन्द्रियसँग विशेष प्रकारबाट हुन्छ । इन्द्रिय के हो त ?

इन्द्रियलक्षण

जुन सद् विषयमा इन्द्रियको सन्निकर्ष हुन्छ, त्यो सन्निकर्षबाट वैशिष्ट्यभूषित ज्ञान उत्पन्न भएर उक्त ज्ञान बुद्धिमा अवभासित हुन्छ, त्यो नै इन्द्रिय हो । इन्द्रियको लक्षण भन्दै पार्थसारथिमिश्र लेख्छन् -*यत् सम्प्रयुक्तेऽर्थे विशदावभासं ज्ञानं जनयति तदिन्द्रियम्* ।

प्राप्यकारी

चक्षुरादि इन्द्रियहरु प्राप्यकारी छन्, अत: ती स्वयं नै विषयतिर जान्छन् र विषयसँग सम्पृक्त भएर तद्विषयक ज्ञान गराउँदछन् । जस्तै दीप आफ्ना प्रकाशले वस्तुहरुलाई उद्भासित गराउँछ त्यसै गरी इन्द्रियहरुले पनि ज्ञान गराउँदछन् ।

विषयसँग इन्द्रियहरुको स्वत: प्राप्ति हुनुनै प्राप्यकारिता हो, जसबाट वास्तविक वस्तुको अवबोध हुन्छ । इन्द्रियहरु प्राप्यकारी होइनन् अपितु विषय स्वयं नै इन्द्रियहरुसँग हुन्छन् । यो भनाइ सौगतमतानुयायीहरुको हो । मीमांसकहरुले यस मतको खण्डन गरेका छन् ।[५] घ्राण, त्वक्, श्रोत्र, रसना, चक्षु तथा मन गरी छ प्रकारका इन्द्रियहरु छन् तिनले विषयसन्निकर्षबाट पदार्थप्रतिबोधन गर्दछन् । मानमेयोदयकारले इन्द्रियहरुको अत्यन्त मनोहर स्वरूप उपस्थापित गरेका छन् -

चक्षुर्नाम कनीनिकान्तरगतं तेजोऽथ जिह्वाग्रगं
तोयांशो रसनं क्षितेरवयवो घ्राणं च घोणोदरे ।

---

५ नारायण पण्डित, *मानमेयोदय,* स्वमी योगीन्द्रानन्द (सं.), वाराणसी: षड्दर्शनप्रकाशन संस्थान, १९९२, पृ.१३ ।
अत्र चक्षुःश्रोत्रयोः प्राप्यकारित्वे विवादोऽस्ति-इति तयोरपि बहिरिन्द्रयत्वात् त्वगादिवत् प्राप्यकारित्वं साधनीयम् । ततश्च चक्षुषः पृथुतरपृथिवीश्वरादिदर्शनात् पृथ्वग्रत्वमपि तेजः स्वभावरिद्धमा।यणीयम् । तथोन्मीलनक्षण एव दूरतरशनैश्चरादिदर्शनाद् व्याप्यावस्थितेन बाह्यतेजसः सकलव्यापित्वात् केरलेभ्योऽपि गङ्गादर्शनप्रसङ्गः । अट्टष्टोपगृहीतेनैवालोकभागेनैकीभावात् । तार्किकास्तु तदिदं दूरदर्शनं वेगातिशयात् साधयन्ति । तदनन्तयोजनान्तरितेष्वपि शनैश्चरादिषु झटितिदर्शनं वेगमात्रादसंभाव्यमिति उपेक्षितमस्माभिः

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

सर्वाङ्गप्रसृताश्च मारुतलवास्त्वङ्नाम कर्णोदर-
व्योमैव श्रवणं मनस्तु विभु तद्देहे च कार्यावहम् ।।

प्रत्यक्षज्ञानहेतु सन्निकर्ष चार प्रकारको हुन्छ (क) संयोगसन्निकर्ष, (ख) संयुक्ततादात्म्यसन्निकर्ष, (ग) संयुक्ततादात्म्यतादात्म्यसन्निकर्ष, तथा (घ) सविशेष्यविशेषणसन्निकर्ष । यद्यपि मानमेयोदयकारले दुई प्रकारको सन्निकर्ष मानेका छन् ।[६] तर पनि केही आचार्य चार प्रकारको सन्निकर्ष मान्दछन् ।[७] जस्तै चक्षुःसन्निकर्षले पटभिन्न घटको ज्ञान गराउछ । त्यसैगरी श्रोत्रको शब्दसँग सन्निकर्ष भएकाले शब्दहरुको ग्रहण हुन्छ । तेस्रो सन्निकर्ष संयुक्ततादात्म्यबाट रूप र रसादि पदार्थहरुको ग्रहण हुन्छ । अभावको निश्चय विशेष्यविशेषणभावबाट हुन्छ । यद्यपि अभावज्ञान अनुपलब्धिबाट हुन्छ, तरपनि सहकारी प्रमाण भने प्रत्यक्ष नै हुन्छ र उक्त सन्निकर्षले नै अभावलाई सम्बल प्रदान गर्दछ ।

इन्द्रियहरुबाट इन्द्रियहरुको ग्रहण हुँदैन, किनकि त्यसको स्वरूप उद्भूत हुँदैन । अतः इन्द्रियहरु अप्रत्यक्ष छन् । द्रव्य र उसको जाति, गुण तथा कर्म यी पदार्थहरु प्रत्यक्ष मानिन्छन् तथा प्रत्यक्षको विषयीभूत पदार्थ हुन् । प्रत्यक्षको निरूपण गर्दै भट्ट कुमारिल भन्दछन् –

तस्माद् यदिन्द्रियं यस्य ग्राहकत्वेन कल्पितम् ।
तेनैव सति सम्बन्धे प्रत्यक्षं नान्यथा भवेत् ।।
एवं समानेऽपि विकल्पमार्गे
यत्राक्षसम्बन्धफलानुसारः ।
प्रत्यक्षता तस्य तथा च लोके
विनाप्यदो लक्षणतः प्रसिद्धम् ।।

२. अनुमान प्रमाण

अनुमानको लक्षण गर्दै भाष्यकार शबरस्वामी लेख्दछन्- *अनुमानं ज्ञातसम्बन्धस्यैकदेशदर्शनादेकदेशान्तरेऽसन्निकृष्टेऽर्थे बुद्धिः* अर्थात्[८] ज्ञातसम्बन्ध

---

६ *सन्निकर्षस्तु द्विविधः संयोगः, संयुक्ततादात्म्यञ्चेति ।*

७ सन्निकर्षश्चतुर्धा संयोगः, संयुक्ततादात्म्यम्, संयुक्ततादात्म्यतादात्म्यं विशेष्यविशेषणाभावश्चेति ।

८ *क. यस्य यादृशस्य येन यादृशेन सह साक्षाद् वा प्रणाल्या वा यादृशः सम्बन्धः संयोगः समवायः एकार्थसमवायः कार्यकारणमन्यो वा दृष्टान्तधर्मिषु नियतो ज्ञातस्तैस्तादृशं साध्यधर्मिषु दृष्टवतः तस्मिंस्तादृशे तादृशसम्बन्धसम्बन्धिनि प्रबलेन प्रमाणेन तादूप्यतद्विपर्ययाभ्यामपरिच्छिन्ने या बुद्धिः सानुमानम् ।*

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

वा पदार्थको एकदेश असन्निकृष्ट पदार्थको ज्ञान नै अनुमान हो । जुन कुनै पनि पदार्थसँग साक्षात् अथवा परोक्ष कहीं कुनै पनि प्रकारको सम्बन्ध होस् तर पनि त्यो संयोग होस् अथवा समवाय (तादात्म्य) अथवा एकार्थसमवाय नै किन न होस्, दृष्टान्तधर्मी (महानसादि) मा निश्चित जुन साध्यधर्मीमा पर्वतादि विद्यमान सम्बन्ध हो यस्तो प्रकारको सम्बन्धलाई जुन पुरुषले देखेको छ त्यो पुरुषले कुनै एकदेश धूमादिलाई देखेर पूर्व ज्ञानको परामर्शबाट जुन साध्यरूप वस्तुको ज्ञान गर्दछ उक्त बुद्धि (वह्निज्ञानवान् अहम्) अनुमान हो । यो मीमांसकहरुको मत हो ।

जस्तै महानसमा अथवा पर्वतमा धूम र अग्निको साहचर्यज्ञान जसले गरेको छ, उक्त व्यक्तिले फेरि कुनै स्थानविशेषमा धूमलाई देखेर अग्निको ज्ञान गर्ने छ । उक्त ज्ञान अर्थानुमानबाट हुन्छ तथा अर्कालाई बुझाउनका लागि भने उसले साधनहरुको सहयोग पनि लिनु पर्छ ।

उक्त साहचर्य ज्ञानका लागि शास्त्रसम्मत साधनहरुको प्रयोग पनि गर्नु पर्छ । जुन वाक्यको प्रयोगबाट जब अनुमान बुद्धि उदित हुन्छ, त्यसैलाई साधन भनिन्छ । यसको वार्तिककारले आफ्ना वार्तिकमा विवेचन गरेका छन् ।

न्यायसूत्रकार गौतमले पाँच साधन बताएका छन् ती हुन् प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय तथा निगमन ।[९] बौद्ध दार्शनिकहरुले केवल दुई प्रकारका

यथा धूमस्यानुपरतोर्ध्वगमनस्याग्निसाहित्यं महानसादिषु नियतमुपलब्धवतः पर्वते तद्दर्शनादग्निज्ञानम् ।

पार्थसारथि मिश्र, *शास्त्रदीपिकाप्रभासहिता,* सी.आर.स्वमिनाथन (सं.), दिल्ली : श्रीलालबहादुर शास्त्रि केन्द्रिय संस्कृत विद्यापीठ, १९७८, पृ. ६० ।

ख. व्याप्यदर्शनादसन्निकृष्टार्थज्ञानमनुमानम् । यथा पर्वते धूमवत्त्वदर्शनादग्निमत्त्वज्ञानम् । का पुनरियं व्याप्तिः? उच्यते स्वाभाविकसम्बन्धो व्याप्तिः । स्वाभाविकत्वञ्चोपाधिराहित्यम् । उपाधिरिति च साध्यस्य साक्षात्प्रयोजकं हृत्वन्तरमुच्यते । तत्सद्भावे हि तद्दत्तमेव साध्यसम्बन्धं क्वचिल्लभमानः प्रस्तुतो हेतुः स्वयमेवासाधको भवति ।

पा.टि. नं. ५, पण्डित, पृ. ३१-३२ ।

९. ''प्रतिज्ञाहेतूदाहरणोपनयनिगमनान्यवयवाः'' (न्या.सू. १.१.३२) साध्यनिर्देशः प्रतिज्ञा (१.१.३३) उदाहरणसाधर्म्यात् साध्यसाधनं हेतुः (१.१.३४) तथा वैधर्म्यात् (१.१.३६) तद् विपर्ययाद् वा विपरीतम् (१.१.३७) । उदाहरणापेक्षस्तथेत्युपसंहारो न तथेति वा साध्यस्योपनयः (१.१.३८) । हेत्वपदेशात् प्रतिज्ञायाः पुनर्वचनं निगमनम् (न्या.सू. १.१.३९) ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

मात्र साधन मानेका छन् । यथा-उदाहरण र उपनय । अनित्यः शब्दः यो प्रतिज्ञावाक्य हो । कृतकत्वात् यो हेतु हो । जस्तो कि न्यायभाष्यकारले भनेका छन् उदाहरणेन सामान्यात् साध्यस्य धर्मस्य साधनं प्रज्ञापनं हेतुः, यथा उत्पत्तिधर्मकत्वात्, जुन जुन कृतक (उत्पत्तिधर्म भएको) छन् ती ती अनित्य हुन् जस्तै घट यो उदाहरण हो । *स चोदाहरणमिष्यते, तत्र यदुत्पद्यते तदुत्पत्तिधर्मकम् । तच्च भूत्वा न भवति । आत्मानं जहाति निरुध्यति इत्यनित्यम् ।*

तथा शब्द कृतक हो यो ज्ञान (वाक्य) उपनय हो । अतएव शब्द अनित्य हो यस्तो प्रतीति निगमन हो । यी पाँचलाई निरर्थक तथा गौरवदोषग्रस्त तथा यसमा पुनरावृत्ति देखेर भट्ट कुमारिलले केवल तीन प्रकारका साधन मात्र मानेका छन् । पार्थसारथि मिश्रले आफ्नो शास्त्रदीपिका ग्रन्थमा यसलाई युक्तिपूर्वक व्यवस्थित गरेका छन् । प्रतिज्ञा हेतु उदाहरण, अथवा उदाहरण उपनय तथ निगमन यी तीन नै पर्याप्त छन् ।[10] पाँच प्रकारका साधन अत्यन्त गौरवग्रस्त एवं दुई प्रकारका अत्यल्प तथा क्लेशगम्य भएकाले अनुपादेय छन् ।[11] *शब्दोऽनित्यःकृतकत्वात् यत्कृतकं तदनित्यं यथा घटादि* । जुन कृतक हो त्यो अनित्य हो, जस्तै घटादिपदार्थ । यो प्रतिज्ञा हेतु उदाहरणात्मक प्रथम तीन साधनहरुबाट प्रतीयमान अर्थ बुझिन्छ । अर्को छ यत्कृतकं तदनित्यं यथा घटादि, जुन कृतक हो त्यो अनित्य हो जस्तै घटादि, यो उदाहरण उपनय निगमनात्मक साधन हो । दुवै मध्ये कुनै पनि एक दलको प्रयोग गर्न सकिन्छ । यो मीमांसकहरुको मत हो ।

भाष्यकार शबरस्वामीले पनि आफ्नो भाष्यमा यसरी प्रयोग गरेका छन् । जस्तै यत्कर्म तत्फलवत्, होमोऽपि कर्म, तेनापि तत्फलवता भवितव्यम्, अर्थात् जुन कर्म छ त्यो फलवान् हुन्छ, होम पनि कर्म हो, अतः त्यो पनि फलवान् छ । अनित्य शब्दः कृतकत्वात् घटादिवत्, शब्द अनित्य हुन्छ किनकि कृतक भएकाले । जस्तै घटहरु । यसरी जुन अनुमानको प्रयोग यहाँ गरिएको छ त्यो शास्त्रान्तर (न्याय) मत हो, मीमांसक मत होइन । मीमांसामतमा शब्दो नित्यः शब्दत्वात् आत्मवत् शब्द नित्य हो शब्दत्व

गौतम, *न्यायदर्शनम्*, द्वारिकादासशास्त्री (सं.), वाराणसी: बौद्धभारती, १९८९ ।

१० *पा.टि.नं.* ८, मिश्र, पृ. ६४ ।

११ ऐजन,

अयं त्वतिविस्तरो गतार्थ इति मन्वानाः सौगता द्व्यवयवमुदाहरणोपनयात्मकं मन्यन्ते । एवं त्वत्यन्तसाकाङ्क्षमेव वाक्यं क्लेशगम्यार्थं भवतीति त्र्यवयवमेव युक्तम् ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

भएकाले आत्मा झैं यस्तो खालको अनुमानबाट शब्दलाई नित्य भनिएको हो । शव्दको नित्यत्व सिद्धिका लागि अन्य अनेक युक्तिहरु पनि बताइने छन् । अहिलेसम्म जुन साधनहरुको चर्चा गरिएको छ ती पनि तीन प्रकारका दोषहरुले ग्रस्त हुन्छ, ती दोषहरुलाई हेत्वाभास पनि भनिन्छ ।[१२]

हेत्वाभास

यी हेतु झैं प्रतीत भएर पनि सद् हेतु हुँदैनन् तथा हेतुत्वेन प्रयोग गर्दामा यसबाट साध्य सिद्धि हुँदैन । यिनीहरु मध्येमा असिद्धि नामको हेत्वाभास पहिलो हो भने अनैकान्तिक हेत्वाभास दोस्रो हो ।

बाध नाम गरिएको तेस्रो हेत्वाभास छ । प्रथम असिद्धि पाँच प्रकारको छ । (क) स्वरूपासिद्धि (ख) सम्बन्धासिद्धि (ग) व्यतिरेकासिद्धि (घ) प्रत्याश्रयासिद्धि (ङ) व्याप्त्यसिद्धि आदि भेदहरुले ।

बुद्धो धर्माधर्मज्ञाता सर्वज्ञत्वात् अर्थात् बुद्ध धर्म र अधर्मको ज्ञाता हो । सर्वज्ञ हुनाले यहाँ सर्वज्ञत्व हेतु स्वरूपासिद्धि नामक हेतु दोषले गस्त छ । किनकि सर्वज्ञ कहीं पनि छैनन् । जस्तो कि वार्तिककार भन्दछन् –

सर्वज्ञो दृश्यते तावन्नेदानीमस्मदादिभिः ।
निराकरणवच्छक्या न चासीदिति कल्पना ।।
गागमेन च सर्वज्ञस्तदीयेऽन्योन्यसंश्रयात् ।
नरान्तरप्रणीतस्य प्रामाण्यं गम्यते कथम् ।।

अग्नि दाहक होइन शीतस्पर्श भएकाले, यस वाक्यमा जुन शीतस्पर्श हेतु छ त्यो सम्बन्धासिद्धि नामक हेत्वाभासले ग्रस्त रहेको छ, किनकि प्रत्यक्षस्पर्शले त्यो बाधित रहेको छ ।

गोशब्दः सास्नादिमान् गोत्वात्, अर्थात् गोशब्द सास्ना (गलकम्बल)ले युक्त छ गोत्व भएकाले यस वाक्यमा जुन गोत्व हेतु छ त्यो व्यतिरेकासिद्धिनामक हेत्वाभासले ग्रस्त छ । किनकि गोशब्द धर्मी (गौ) लाई छोडेर अन्यत्र प्रयुक्त नै हुँदैन तथा गलकम्बलादि पनि गोव्यक्तिमा नै छ, गोशब्दमा छैन ।

तमो नित्यमशरीरीन्द्रियत्त्वात् आकाशवत् अर्थात् तमस् नित्य छ,

---

१२ नैयायिक पाँच हेत्वाभास मान्दछन्, जस्तै न्यायसूत्रकारले भने *"सव्यभिचारविरुद्धप्रकरणसमसाध्यसमकालातीता हेत्वाभासाः । सिद्धान्तमभ्युपेत्य तद्विरोधी विरुद्धः । यस्मात् प्रकरणचिन्ता स निर्णयार्थमपदिष्टः प्रकरणसमः । साध्याविशिष्टः साध्यत्वात् साध्यसमः । कालात्ययापदिष्टः कालातीतः"* ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अशरीरी द्रव्य भएकाले, आकाशका झैं, यस अनुमान वाक्यमा जुन द्रव्यत्व हेतु छ त्यो तमस् लाई तेजस् का अभावरूप मान्ने (नैयायिक) दार्शनिकका लागि आश्रयासिद्धि नामको हेतुदोषले ग्रस्त रहेको छ । यो असिद्धिको चौथो भेद हो ।

पवनाकाशे अनित्ये मूर्तत्वात् अर्थात् पवन र आकाश अनित्य छ मूर्तत्व भएकाले, यस वाक्यमा जुन मूर्तत्त्व हेतु छ त्यो व्याप्त्यसिद्धिनामक हेत्वभासले ग्रस्त छ, किनकि आकाशमा मूर्तत्त्वरूप व्याप्तिको अभाव भएकाले असिद्ध छ ।

यसरी असिद्धिका पाँच भेदहरुको यहाँ निरूपण गरिएको हो ।

अब अनैकान्तिक नामक जुन दोस्रो हेत्वाभास छ उसको चर्चा गरिने छ ती दुई प्रकारका छन् । (क) व्यभिचार तथा (ख) प्रतिपक्ष (सत्प्रतिपक्ष) का भेदहरुले । शाब्दो नित्यः अमूर्तत्वात् अर्थात् शब्द नित्य छ अमूर्त भएकाले यहाँ जुन अमूर्तत्त्व छ त्यो व्यभिचार नामक हेतुदोषले ग्रस्त छ, किनकि त्यो अमूर्तत्त्व अनित्य कर्मादिमा पनि बस्दछ । अतः शब्दको नित्यता बाधित हुन जान्छ ।

अनैकान्तिकको अर्को भेद प्रतिपक्ष हो, यो यस्तो प्रकारको छ- वायुः अप्रत्यक्षः द्रव्यत्वे सति रूपवत्त्वात् । वायुः प्रत्यक्षः स्पर्शवत्त्वान्महत्त्वाच्च, वायु अप्रत्यक्ष छ द्रव्यवत्त्व र रूपवत्त्व भएकाले तथा वायु प्रत्यक्ष छ स्पर्शवान् र महत्त्ववान् भएकाले । यहाँ एक पक्षमा वायु अप्रत्यक्ष छ र अर्को पक्षमा प्रत्यक्ष, अतः दुवैको निर्णय हुन सक्दैन, यो नै सत्प्रतिपक्ष हेतुदोष हो ।

अब तेस्रो हेत्वाभासको जुन बाध नामले ख्यात छ, यसलाई तार्किकगण विरुद्धका नामले पुकार्दछन् । जुन ठाउँमा प्रतिज्ञात वस्तुको विरोध (बाध) स्वयं हेतुले हुन्छ त्यसलाई बाध नामक हेतुदोष बुझ्नु पर्दछ । जस्तै नित्यः शब्दः कृतकत्वात् अर्थात् शब्द नित्य छ कृतक भएकाले यहाँ कृतकत्व हेतुले स्वयं साध्यनित्यत्व बाधित भइरहेको छ । यस प्रकार तीन हेत्वाभासहरुको निरूपण गरियो ।

दृष्टान्तदोष

अब दृष्टान्त-दोषहरुको निरूपण गरिन्छ । दृष्टान्त दुई प्रकारका छन्- साधर्म्य तथा वैधर्म्य । यो धूमवान् सोऽग्निमान् अर्थात् जुन धूमवान् छ त्यो अग्निवान छ, यो साधर्म्यदृष्टान्त हो । जु अग्निरहित छ त्यो (अग्न्यभाववान्) धूमाभाववाला पनि छ, यो वैधर्म्यदृष्टान्त हो ।

साधर्म्य दृष्टान्तमा चार प्रकारका दोषहरु रहेका छन् (क) साध्याभाव

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

(ख) साधनाभाव (ग) साध्यसाधनाभाव (घ) आश्रयाभाव । (क) ध्वनि नित्य छ अकारण हुने हुनाले, जुन अकारण हुन्छ त्यो नित्य हुन्छ जस्तो प्रागभाव (ख) ध्वनि नित्य छ अकारण भएकाले, जस्तै ध्वंस (ग) ध्वनि नित्य हुन्छ अकारण भएकाले जस्तै घट (घ) ध्वनि नित्य हुन्छ अकारण भएकाले, जस्तै नरश्रृङ्ग (मनुष्यको सीङ) यो क्रमशः चार प्रकारका दोषहरुले युक्त साधर्म्यदृष्टान्ताभास हो ।

वैधर्म्य दृष्टान्तमा पनि उक्त चार प्रकारका दोषहरु हुन्छन् । (क) साध्याव्यावृत्त, (ख) साधनाव्यावृत्त, (ग) उभयाव्यावृत्त एवं (घ) आश्रयहीन । जुन नित्य हुँदैन त्यो अकारण हुँदैन, जस्तै यो साध्याव्यावृत्त (प्रथम) हो । जुन नित्य होइन त्यो अकारण हुँदैन, जस्तै प्रागभाव यो साधनाव्यावृत्त (दोस्रो) हो । जुन नित्य हुँदैन त्यो अकारण हुँदैन जस्तै आकाश यो साध्य- साधन- उभयव्यावृत्त (तृतीय) हो । जुन नित्य हुँदैन त्यो अकारण हुँदैन, जस्तै नरश्रृङ्ग यो आश्रयहीन (चतुर्थ) वैधर्म्यदृष्टान्त दोष हो ।

प्रतिज्ञाभास

विद्वान्हरुले प्रतिज्ञा दोष पनि निश्चित गरेका छन् । ती पनि अनुमानमा बाधक छन् । अतः तिनको चर्चा पनि आवश्यक भएकाले क्रमशः चर्चा गरिँदैछ । (क) सिद्धविशेषण, (ख) बाधितविशेषण, (ग) अप्रसिद्धविशेषण, यी तीन प्रतिज्ञाभास हुन् । जुन वाक्य केवल प्रतिज्ञा मात्रको बोधक हुन्छन् ती आभास हुन् । जस्तै वह्नि उष्ण छ, यो वाक्य सिद्धसाध्यविशेषण हो, किनकि वह्निको उष्णता सर्वलोकविदित रहेको छ । वह्नि अनुष्ण हुन्छ, यो वाक्य बाधितविशेषण हो, किनकि स्पर्शबाट यसको बाध हुन जान्छ । क्षित्यङ्कुर (पृथिवी-अङ्कुर) आदि जुन जुन पदार्थ छन् ती सबै सर्वज्ञ (ईश्वर) कर्तृक हुन् यो वाक्य सर्वज्ञ ईश्वरादिको अप्रसिद्ध हुनाले अप्रसिद्ध विशेषण हो । यसरी साध्यको बाध ६ प्रमाणहरुबाट हुन जान्छ ।

तथा बाधक (छ प्रमाणहरु) का भेदले बाध्य पनि छ प्रकारको हुन्छ । जस्तै वह्नि अनुष्ण हो यो प्रत्यक्षद्वारा बाधित छ । मन इन्द्रिय न भएकाले अभूतात्मक(अलौकिक) हो दिगादि झैँ यस प्रतिज्ञावाक्यको अनुमानबाट नै बाधित हुन जान्छ । जस्तै मन इन्द्रिय हो किनकि चञ्चल हुनाले जस्तै चक्षुरादि इन्द्रिय, यसरी अनुमानबाट उक्त साध्यको बाध हुन जान्छ ।

शाब्दबाध जस्तै- याग स्वर्गको साधन होइन, क्रियावत्त्व हुनेहुनाले गमनादि क्रिया झैँ ।

'स्वर्गकामो यजेत' अर्थात् 'स्वर्गकामना वालाले याग गर्नु' यस

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

आगमबाट नै त्यसको बाध हुन्छ । 'मनुष्यको हड्डी स्पर्शयोग्य हुन्छ, किनकि त्यो प्राणीको अङ्ग हो जस्तै शङ्ख र (प्रेमी या प्रेयसी) मुख' यसको बाध यस प्रकार छ- 'मनुष्यको हड्डीलाई छोएर सचैल (वस्त्रसहित) स्नान गर्नु पर्छ' (मन्वादि स्मृतिहरुमा यो कुरा स्पष्टसँग निषेध गरिएको छ) ।

उपमानको उदाहरण- 'गौ गवय झैँ सदृश हुँदैन प्राणी भएकाले मानवादि अन्य प्राणीहरु झैँ'- यसको 'बाध उपमान प्रमाणबाट स्वतः हुन्छ । देवदत्त घरदेखि बाहिर छैन, किनकि ऊ देखिएको छैन' यसको बाध अर्थापत्ति प्रमाणबाट हुन जान्छ ।'वायुरूप भएकाले द्रव्यवत्त्व भएकाले पृथिवी झैँ, इसको बाध भने अनुपलब्धि प्रमाणबाट नै हुन्छ ।

मायावादी विज्ञानवादी तथा शून्यवादीहरुका मतमा- दृश्यमान प्रपञ्चको अभाव हुन्छ, किनकि यो प्रत्यक्षबाधित छ । लोक तथा शब्द प्रमाणबाट पनि यसको बाध हुन्छ । 'शब्द अश्रव्य छ (नसुनिने)गुण भएकाले, दृश्यरूप झैँ' यो अनुमान श्रेष्ठ श्रवणबाट स्वत्तः बाधित छ । प्रतिज्ञादिविभागबाट शाब्दबाध्य तीन प्रकारको हुन्छ- (क) अन्यथा प्रतिज्ञा गरेर जुन अन्यथा उक्ति हो त्यसको बाध यस प्रकार छ- 'यावज्जीवन म मौनी छु' यो प्रतिज्ञा नै उसको वाधक हो । मेरी आमा बन्ध्या छिन् । यो पनि उक्त वाक्यले स्वतः नै बाधित रहेको छ । (ख) सर्वलोक प्रसिद्ध चन्द्रलाई कसैले निषेध गर्‍यो भने त्यस अवस्थामा सबैले गर्ने ज्ञान नै उसको बाधक हो । (ग) 'अग्नीषोमीय हिंसा प्रत्यवाय (पाप) कारिणी हुन्छ, हिंसा भएकाले ब्रह्महत्यादि झैँ यस अनुमानको आगमबाट बाध हुन जान्छ । किनकि विधिबाट त्यसको साक्षात् स्वर्गफल श्रुत छ । यो भन्दा अतिरिक्त कुनै अन्य फल (पुण्य पापादि)को चर्चा श्रुतिमा हुँदैन ।

व्याप्तिका तीन भेद

अन्वय, व्यतिरेकी र केवलान्वयी

(क) अन्वय, (ख) व्यतिरेक तथा (ग) केवलान्वयी भेदले व्याप्ति तीन प्रकारको हुन्छ । अन्वय तथा व्यतिरेक नामले जुन दुई व्याप्ति प्रसिद्ध छन् ती यस प्रकार छन् (क) साधन रहँदा मात्र साध्य रहनु यो अन्वयव्याप्ति हो तथा (ख) साध्यका अभावमा साधनको पनि अभाव यो व्यतिरेक व्याप्ति हो । अन्वयमा साधना व्याप्य तथा साध्य व्यापक हुन्छ । व्यतिरेकमा साधनाभाव व्यापक तथा साध्याभाव व्याप्य हुन्छ । यसरी दुवै व्याप्तिहरुको अन्वय गरिन्छ । यी दुवैको स्वरूप क्रमशः यस प्रकार रहेको छ - '*पर्वतो वह्निमान् धूमात्*' अर्थात् 'पर्वत वह्नि युक्त धूम भएकाले यो अन्वय व्याप्ति हो । 'ह्रद

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

(जलाशय)मा वह्निको अभाव भएकाले धूमाभाव युक्त पनि हो'-यो व्यतिरेकव्याप्ति हो ।

केवल अन्वयबाट जहाँ व्याप्ति निर्धारित गरिन्छ भने त्यो केवलान्वयी हो । जस्तै ज्ञान ज्ञानान्तरबाट (अर्काज्ञानबाट) उद्भाष्य हुन्छ, जस्तै घट' यो केवलान्वयी हो । जहाँ व्याप्तिको केवल व्यतिरेकबाट निश्चय हुन्छ त्यहाँ केवलव्यतिरेकी मात्र हुन्छ । जस्तै- 'ज्ञान स्वप्रकाश छ ज्ञानत्व भएकाले' । जुन स्वप्रकाश हुँदैन त्यसमा ज्ञानत्व पनि हुँदैन, किनकि स्वप्रकाश भएकाले नै त्यो प्रतीत हुन्छ । किन्तु उक्त प्रकारबाट ज्ञानत्वको बोध हुँदैन अतएव भाट्टगण केवलव्यतिरेकी मान्दैनन् तथा यो ज्ञान भनेको अर्थापत्तिबाट पनि गरिन्छ र यहाँ 'पक्षदोष' हुने हुनाले पनि यसलाई टाढैबाट नै छोडिने गरेको छ । किनकि कुनै पनि वस्तुमा स्वप्रकाश नामको धर्म हुँदैन । (त्यस अवस्थामा कसरी स्वप्रकाश हुन सक्छ) तथा पक्षनाशकदोष (अप्रसिद्ध विशेषण) पनि यहाँ विद्यमान छ ।

व्याप्तिपर्याय- (क) व्याप्ति (ख) नियम (ग) प्रतिबन्ध (घ) अव्यभिचार, (५) अविनाभाव यी पाँच व्याप्तिका पर्यायवाची शब्द हुन् ।

हेतुपर्याय- (क) व्याप्ति (ख) नियम (ग) गमक (घ) लिङ्ग (ङ) साधन तथा (च) हेतु यी छ प्रकारका हेतु या लिङ्गका पर्याय हुन् । यिनीहरुबाट लिङ्गको व्यवहार गरिन्छ ।

व्याप्तिको स्वरूप- व्याप्ति ग्रहणमा[१३] प्रथम धूमदर्शन (महानसादिमा) तथा पर्वत आदिमा द्वितीय धूमादिको दर्शन, यस धूमदर्शनबाट व्याप्तिको स्मरण हुन्छ र 'यो पर्वत वह्निवान् छ' यस्तो ज्ञान हुन्छ । त्यसपछि वह्निको निश्चय अथवा क्रमशः अनुमिति हुन्छ । यस प्रकार मीमांसामत अनुरूप अनुमितिको विवेचन पूर्ण भयो ।

३. शब्द प्रमाण

जुन शब्दका ज्ञानबाट अज्ञात पदार्थ (वाक्यार्थ)को ज्ञान हुन्छ त्यसैलाई शास्त्र (शब्द) भनिन्छ ।[१४] यो मीमांसाभाष्यकार शबरस्वामीको मत हो ।

---

१३ "काले खः" इति मुग्धबोधव्याकरणम् ।

१४ (क) शास्त्रं शब्दविज्ञानादसन्निकृष्टेऽर्थे विज्ञानम् ।
शबरस्वामी, *शाबरभाष्यम्*, युधिष्ठिर मीमांसक (सं.), हरियाणाः रामलाल कपूर ट्रस्ट, १९८०, पृ. ४४ ।
(ख) प्रवृत्तिर्वा निवृत्तिर्वा नित्येन कृतकेन वा ।
पुंसां येनोपदिश्येत तच्छास्त्रमभिधीयते ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

प्रमाणान्तर (अर्को कुनै प्रमाण) बाट अज्ञात पुण्य र पापको ज्ञान जुन चोदना (विधि) वाक्यबाट हुन्छ त्यसैलाई शास्त्र भनिन्छ । शासन (धर्मशास्त्रासद) र संशन (प्रेरणात्मक उपदेश) जुन विधि र निषेध वाक्यहरुबाट हुन्छ, जुन नित्य (वेद) हो अथवा अनित्य (स्मृत्यादि), यसैलाई शास्त्र भनिन्छ । पदहरुबाट पदार्थको उपस्थिति हुन्छ, पदार्थलक्षणाबाट वाक्यार्थ लक्षित (ज्ञात) हुन्छ । वाक्यार्थ ज्ञानमा पदज्ञानलाई करण मानिन्छ (व्यापारवद् असाधारणं करणं कारणम्) पदार्थ ज्ञानलाई व्यापार भनिन्छ, फल वाक्यार्थज्ञान हो, भने शक्ति सहकारिणी हो ।

विधि जब अङ्ग हुन्छ अनिमात्र वाक्यार्थमा शास्त्रत्व विनियोजित गरिन्छ । त्यो पनि स्वाध्याय विधिको सामर्थ्यबाट मात्र, यो भनाइ महर्षि जैमिनिको हो । उक्त धर्म बोधक वाक्य दुई प्रकारको हुन्छ- वैदिक तथा लौकिक । लौकिक वाक्य आप्तोक्त नै प्रमाण हो, वैदिक स्वतः प्रमाण मानिन्छ । सिद्धार्थ र विध्यर्थक भेदले वैदिक वाक्य पनि दुई प्रकारको हुन्छ ।[१५] विध्यर्थक पनि उपदेश र अतिदेशका भेदले दुई प्रकारको छ ।

अभिहितान्वयवाद

पदहरुद्वारा ज्ञायमान जुन पदार्थ हो, त्यसमा परस्पर अर्थको अवबोध (आकाङ्क्षादिका सहयोगले) नै अभिहितान्वय हुन्छ ।[१६] तथा पदार्थहरुको सामर्थ्य साक्षात् पदहरुबाट नै बोधित हुन्छ तथा पदार्थहरुको अवधारणा अन्वय र व्यतिरेकबाट हुन्छ । पदहरुबाट बोधित जुन पदार्थ हुन्छ त्यसको अन्वय

कुमारिल भट्ट, *मीमांसाश्लोकवार्तिकम्*, गजाननशास्त्री (सं.), वाराणसी: भारतीय प्रकाशन, पृ. २३०, १९७९ ।

१५ तच्च पुनर्द्विविधं सिद्धार्थ विधायकं चेति । विधायकमपि द्विविधम् उपदेशकमतिदेशकञ्च । इत्थमिदं कर्तव्यमित्युपदेशः, यथा लोके 'दधिघृतसूपशाल्यादिभिर्देवदत्तो भोजयितव्यः इति । वेदेऽपि प्रयाजावधातादिप्रकारेण दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गं कुर्यादिति तद्वदिदं कर्तव्य मित्यतिदेशः।
पा. टि. नं. ८, मिश्र, पृ.७२ ।

१६ दृष्टबाधप्रसङ्गाश्च तस्मादभिहितान्वयः ।
दृष्टानुगुण्यं तत्र स्यात्कल्पना च लघीयसी ।।
तेनात्र पदावगताः पुनः पदार्था मिथोऽन्वयं यान्ति ।
इत्येवमभिहितान्वयसिद्धान्तो दर्शितोऽस्मदादीनाम् ।।
पदेभ्यः प्रतिपन्नानां पदार्थानां परस्परसंसृष्टार्थावबोधनमभिहितानवयवादः ।
ऐजन ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

आकाङ्क्षा,[१७] योग्यता, सन्निधि आदिबाट पछि स्वतः हुन जान्छ । विध्यादि वाक्यहरुमा एवं लौकिक वाक्यहरुमा पनि यस्तै खालको परिस्थिति हरन्छ । लक्षणबाट उपकृत पदार्थले नै वाक्यार्थको बोध गराउँदछ । यो मत मीमांसानिष्णात भट्ट कुमारिलको हो ।

अन्विताभिधानवाद

गवानयनवृत्ति (गाईलाई लिन) बाट नै 'यो गाई हो' यस्तो प्रकारको बुद्धि हुन जान्छ, र आनयनक्रिया पनि त्यसैसँग सम्बद्ध छ यो पनि आकाङ्क्षासँग बुद्धिवृत्ति हुन जान्छ । गौ र त्यसको आनयन क्रिया यी दुवै वाक्यार्थ पदहरुद्वारा पदार्थको बोध गराउँदछन् । यो मत प्रभाकर मिश्रको हो ।

वाक्य

पदहरुलाई विभक्त गर्नाले जुन समूहमा आकाङ्क्षा हुन्छ र जसको प्रयोजन एउटा हो तथा अर्थ पनि एउटै होस् त्यसलाई नै श्रौत वाक्य भनिन्छ यो जैमिनिको मत हो ।[१८] पदजन्य पदार्थहरुबाट लक्षणाहेतुक सम्बन्धबाट उत्पन्न ज्ञान नै भाट्टसम्मत वाक्य हो ।[१९] लक्षणाको हेतु नै तात्पर्य हो, त्यो पृथक् होइन । जस्तो लक्षणा पदनिष्ठ हुन्छ त्यसै गरी वाक्यहरुमा पनि रहन्छ । आफ्नो क्रियावैशिष्ट्यसँग भावना नै वाक्यार्थ हो, किनभने भावनाविशेष्य शाब्दबोध नै मीमांसकहरुको अनुमन्य हो । यो वाक्यार्थ सङ्केतमूलक पनि होइन, अमूलक -मूलरहित) पनि होइन, त्यो पदहरुबाट उत्पन्न जुन सत्पदार्थ हो त्यसैबाट वाक्यार्थका रूपमा परिलक्षित हुन्छ ।[२०]

---

१७ अत्राकाङ्क्षा च योग्यत्वं सन्निधिश्चेति तन्मयम् ।
वाक्यर्थावगमे सर्वैः कारणत्वेन कल्प्यते ।।
गौरश्वः पुरुषो हस्तीत्याकाङ्क्षारहितेष्विह ।
अन्वयादर्शनात् तावदाकाङ्क्षा परिगृह्यते ।
अग्निना सिञ्चतीत्यादावयोग्यान्नान्वयो भवेत् ।
योग्यतापि परिग्राह्या सन्निधिस्त्वथ कथ्यते ।।
पा. टि. नं. ५, पण्डित, पृ.१००-१ ।

१८ "अर्थैकत्वादेकं वाक्यं साकाङ्क्षं चेद्विभागे स्यात्" ।
पा.टि.नं. २, *जैमिनि*, सू.२.१.४३ ।

१९ तस्मान्न वाक्यं न पदानि साक्षाद्वाक्यार्थबुद्धिं जनयन्ति किन्तु ।
पदस्वरूपाभिहितैः पदार्थैः संलक्ष्यतेऽसावितिसिद्धमेतत् ।
पा.टि.नं. ८, *मिश्र*, पृ. १२२ ।

२० तस्मादनेकपदार्थानुरक्तो वाक्यार्थः । स च पदार्थमूलो न निर्मूलो न च संकेतमूलः ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

४. उपमान प्रमाण

दृश्यमान पदार्थको सादृश्य भन्दा टाढा (असन्निहित) पदार्थको विषयमा जस्तो बुद्धि उत्पन्न हुन्छ त्यसैलाई उपमिति भनिन्छ ।[२१] अरण्यमा गवयलाई देखेर गाउँमा अवस्थित त्यस्तो खालको आकृति विशेषको स्मरण गरेर गवयमा अवस्थित सादृश्यबाट *'एतत्सदृशी मदीया गौः'* 'यो जस्तै मेरो गाई' जुन यो बुद्धि उत्पन्न हुन्छ त्यसैलाई उपमिति भनिन्छ ।

गवयस्थित जुन सादृश्य दर्शन छ त्यो करण हो । यस्तो मेरो गाई हो । यस ज्ञानलाई फल भनिन्छ । उपमान पनि तीन प्रकारको हुन्छ । (क) साधर्म्योपमान (ख) वैधर्म्योपमान र (ग) धर्ममात्रोपमान । साधर्म्योपमानको उदाहरण *एतत्सदृशी मदीया गौ'* । 'घोडा द्विशफ (दुई खुर भएको) होइन र उसको आकृति पनि गाईको जस्तै हुँदैन' यस्तो सुनेर कालान्तरमा द्विशफहीन पशु देखेर यो अश्व हो, यस्तो ज्ञान हुनुलाई वैधर्म्य उपमिति भनिन्छ । दीर्घ घाटी, प्रलम्ब ओठ जसको छ तथा जसले कण्टक (काँडो) खान्छ त्यो उँट हो । यस्तो सुनेपछि यस किसिमका पशुहरुलाई देख्दा जुन ज्ञान उत्पन्न हुन्छ त्यसलाई धर्मानुबन्ध उपमिति भनिन्छ ।

५. अर्थापत्ति प्रमाण

दृष्ट र श्रुत (देखेको र सुनेको) वस्तु विना अर्थ कल्पनाले जहाँ बोधित (ज्ञान) हुँदैन त्यहाँ जुन अर्थकल्पना गरिन्छ त्यसैलाई अर्थापत्ति प्रमाण भनिन्छ । यो भाष्यकार शबरस्वामीको मत हो । *'अर्थापत्तिरपि दृष्टः श्रुतो वार्थोऽन्यथा नोपपद्यत इत्यर्थकल्पना'* । देवदत्त घरमा नभएका अवस्थामा कहीं बाहिर जीवित रहेको देवदत्तको कल्पना अर्थापत्तिबाट हुन्छ । अर्थान्तर विना प्रमित (कल्पित) अर्थको उपपत्ति (ज्ञान) हुनु नै मीमांसकहरुको मतमा अर्थापत्ति हो ।

दृष्टार्थापत्ति र श्रुतार्थापत्तिका भेदले यो अर्थापत्ति दुई प्रकारको छ । जस्तै देवदत्त मोटो छ किन्तु दिउँसो खाना खाँदैन, यस सम्बन्धमा श्रवणले रात्रिभोजनको जुन कल्पना गरिन्छ त्यसलाई श्रुतार्थापत्ति भनिन्छ ।

तस्मान्न प्रामाण्यं चोदनायाः । यत्तु वाक्यत्वात् पौरुषेयत्वमित्युक्तं तदुपरितनेऽधिकरणे निराकरिष्यामः ।
ऐजन, पृ.१६० ।

२१ उपमानमपि सादृश्यमसन्निकृष्टेऽर्थे बुद्धिमुत्पादयति । यथा गवयदर्शनं गोस्मरणस्य । पूर्वदृष्टे स्मर्यमाणेऽर्थे दृश्यमानार्थसादृश्यज्ञानमुपमानम् । यासावस्माभिर्नगरे दृष्टा गौः गवयेन सदृशीति ।
ऐजन, पृ.४४ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अर्थापत्तिहरु जम्मा छ प्रकारका छन्- (क) प्रत्यक्षपूर्विका (ख) अनुमितिपूर्विका, (ग) शब्दपूर्विका (घ) उपमितिपूर्विका (ङ) अर्थापत्तिपूर्विका तथा (च) अनुपलब्धिपूर्विका आदि ।[२२]

६. अनुपलब्धिः प्रमाण

'छैन' यस्तो खालको प्रमाको यथार्थ ज्ञान जुन प्रमाणबाट हुन्छ र जुन प्रमाण पञ्चक (प्रत्यक्षादिबाट अर्थापत्तिपर्यन्त)भन्दा भिन्न छ त्यसैलाई विद्वान्हरुले 'अनुपलब्धि' या 'अभाव' भनेका छन् । सद् वस्तुको ज्ञानका लागि पाँच प्रमाण छन्, किन्तु त्यो सद्वस्तु अभावको ज्ञान पनि यसै अभाव नामको छैटौं प्रमाणबाट हुन्छ । 'सत्' र 'असत्' दुई प्रकारका पदार्थ यो जगत्मा छन् । जुन दृश्यमान पदार्थ छन् ती पाँच प्रमाणहरुद्वारा गम्य छन् । सद् वस्तु अपनो सत्ताबाट र असद् वस्तु (असत्ता) अभावबाट प्रतीत हुन्छन् ।

वस्तु स्वरूपबाट हुँदैन, अपितु पररूपबाट नै हुन्छ, यस्तो माध्यमिक (बौद्ध) भन्दछन्, त्यो सर्वथा निरर्थक हुन्छ । किनकि जुन वस्तु पररूपबाट हुन्छ त्यो वस्तु स्वरूपबाट हुँदैन यो कसरी जान्न सकिन्छ । भूतलमा घट छैन यस्तो प्रकारको प्रयोग (वाक्य)मा अभाव प्रमाण नभईकन घटाभावको ज्ञान कसरी हुन्छ जुन सर्वथा इन्द्रियातीत हुन्छ ।

नैयायिक भूतलमा घट छैन, यस्तो प्रकारको अभावलाई प्रत्यक्ष मान्छन्, किन्तु उनीहरुको यो मत सर्वथा हेय मानिन्छ । किनकि इन्द्रियहरुको सम्बन्ध सर्वथा भावपदाथहरुसँग नै हुन्छ, अभाव पदार्थहरुसँग हुँदैन । यदि अभावलाई प्रमाण न मान्ने हो भने ठूलो विप्लव हुन्छ, दहीमा दूध, दूधमा दही, घटमा पटत्वादि, शश (खरायो)मा श्रृङ्ग, आकाशमा फूल तथा वायुमा रूप पनि प्रसक्त हुने छन् । यदि अभावज्ञान अनुमानादि प्रमाणद्वारा मान्ने हो भने ती ती प्रमाणहरुका कारणका अभावले ती पनि प्रसक्त हुने छन् । अतः उक्त

---

२२ (क) वह्निमा दहनशक्तिको कल्पना यो प्रत्यक्षपूर्विका हो ।
(ख) सूर्यमा गतिको कल्पना यो अनुमानपूर्विका हो ।
(ग) *स्थूलोऽयं दिवा न भुङ्क्ते मा रात्रिभोजनकल्पना शब्दपूर्विका श्रुतार्थापत्ति हो ।* *'देवदत्तो गृहे नास्ति'* यो शब्दपूर्विका दृष्टार्थापत्ति हो ।
(घ) *अनेन सदृशी मदीया गौः* यो उपमानपूर्विका अर्थापत्ति हो ।
(ङ) *शब्दमा वाचकत्वशक्तिको* कल्पना अर्थापत्तिपूर्विका हो ।
(च) *प्रत्यक्षादिपञ्चप्रमाणानां यत्रभावो वर्तते, देवदत्तस्य गृहेऽभावं विलोक्य या बहिः सत्त्वकल्पना विधीयते सैवाऽभावपूर्विकार्थापत्तिः ।*
काशीनाथ न्यौपाने, *मीमांसापदार्थविज्ञानम्*, वाराणसी: दिलीपकुमार, १९९४,पृ. ३३ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अभाव प्रमाण स्थिर हुन्छ । ती चार प्रकारका छन् । जस्तै दूधमा दही न हुनु यो प्रागभाव हो । दहीमा दूध नहुनु यो प्रध्वंसाभाव हो । एवं घटादिमा पटत्वादिको अभाव अन्योन्याभाव हो तथा वायुमा रूपको अभाव अत्यन्ताभाव हो । यसरी छ प्रकारका प्रमाणहरु छन् ।[२३] यी भन्दा न धेरै न थोरै । ऐतिह्यादि जति पनि अरू प्रमाणहरु छन् ती सबै आगमकै अन्तर्भूत मानिन्छन् । यसरी प्रमाणहरुको निरूपण गरिएको छ ।

सन्दर्भग्रन्थसूची

गौतम, *न्यायदर्शनम्*, द्वारिकादासशास्त्री (सं.), वाराणसी, बौद्धभारती, सन् १९८९ ।

जैमिनि, *मीमांसासूत्रम्*, युधिष्ठिरो मीमांसक (सं.), हरियाणा: रामलाल कपूर टस्ट, सन् १९८० ।

धर्मकीर्ति, *प्रमाणवार्तिकम्*, योगीन्द्रानन्द (सं.), वाराणसी, षड्दर्शन प्रकाशन संस्थान, सन् १९९१ ।

न्यौपाने, काशीनाथ, *मीमांसातर्कभाषा*, काठमाडौं : जयतु संस्कृतम्, वि.सं. २०५६ ।

न्यौपाने, काशीनाथ, *मीमांसापदार्थ विज्ञानम्*, वाराणसी: दिलीपकुमार,वि.सं. २०५० ।

पण्डित, नारायण, *मानमेयोदय*, स्वामी योगीन्द्रानन्द्र (सं.), वाराणसी: षड्दर्शनप्रकाशन संस्थान, सन् १९९२ ।

भट्ट, कुमारिल, *मीमांसाश्लोकवार्तिकम्*, गजाननशास्त्री (सं.), वाराणसी: भारतीय प्रकाशन, सन् १९७९।

मिश्र,पार्थसारथि, *शास्त्रदीपिका-प्रभासहिता*, सी.आर.स्वामिनाथन (सं.), दिल्ली : श्री लालबहादुर शास्त्रि केन्द्रिय संस्कृत विद्यापीठ, सन् १९७८ ।

शबरस्वामी, *शाबरभाष्यम्*, युधिष्ठिरो मीमांसक (सं.), हरयाणा: रामलाल कपूर टस्ट, सन् १९८० ।

●

---

२३ इह भवति शतादौ सम्भवाद्यासहस्रान् मतिरवियुतभावात् सानुमानादभिन्ना ।
जगति बहु न तथ्यं नित्यमैतिह्ययुक्तं भवति तु यदि सत्त्यं नागमाद् भिद्यते तत् ।।
पा.टि.नं., *भट्ट*, पृ. ३४९ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान

9 789937 589895

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal